FELIKS BOGACKI

ZAGADNIENIA ETYKI

KRAKÓW 1909
SKŁADY GŁÓWNE: W WARSZAWIE G. CENTNERSZWER I S-KA; WE LWOWIE H. ALTENBERG; W NEW-YORKU THE POLISH BOOK IMPORTING Co.
Z DRUKARNI LUDOWEJ W KRAKOWIE, UL. FILIPA L. 11

ZAGADNIENIA ETYKI.

FELIKS BOGACKI

ZAGADNIENIA ETYKI

KRAKÓW 1909

SKŁADY GŁÓWNE: WARSZAWA, G. CENTNERSZWER I S-ka; LWÓW, H. ALTENBERG; NEW-YORK, THE POLISH BOOK IMPORTING Co.

DRUKARNIA LUDOWA W KRAKOWIE, FILIPA 11.

ROZUM I UCZUCIE
JAKO CZYNNIKI W ŻYCIU LUDZKIM.

Kwestja, nad którą się zatrzymuję, jest kwestją o pobudkach człowieka do czynów i do całej jego działalności, t. j. kwestją o ostatecznych przyczynach ludzkich czynów.

Kwestja ta jest złożona z kwestji fizjologicznych i psychologicznych i winna być rozpatrywana ze stanowiska obu nauk — fizjologji i psychologji. Rozwiązanie wypływających z tej kwestji zagadnień musi zależeć od prawidłowego jej postawienia i od wyzyskania odpowiedniego materjału, prowadzącego do wniosków.

W pracy niniejszej, w ten sposób, najważniejszym jest materjał; ale, że materjał mówi sam za siebie, bo się nawet sam przez się uzupełnia, byle mu przewodniczył dobry punkt wyjścia, a im się go gromadzi więcej, tym też wnioski stają się szerszemi i głębszemi, przeto uważam niniejsze studjum za możliwe w nadziei, że trafi ono do rąk czytających, umiejących dać sobie radę z materjałem i z koniecznemi z niego wnioskami.

Dwie są teorje, traktujące o przyczynach działalności ludzkiej.

Jedna — popularna, a przeto mieszanego charakteru, składająca się z wierzeń pierwotnych w połączeniu z późniejszemi religijnemi doktrynami i polegająca na tym, że ponieważ człowiek posiada rozum i wolną wolę, działa więc jakoby według wskazówek rozumu i przedsiębierze swoje czyny w zależności od swojej woli i swojego wyboru. Teorja ta, nad którą nie mam zamiaru zatrzymywać się dłużej, wadliwą jest głównie dlatego, że obok niej istnieje inna teorja: o wszechmocy, wszechwiedzy i t. d., kierującej losami całego świata, bez woli której włos nam z głowy nie spada; ponieważ zaś obie te teorje o tyle są ze sobą sprzeczne, że się wzajem znoszą, więc nie możemy przyjąć żadnej z nich. Inne powody, dla których nie można przyjąć tej teorji, staną się zrozumiałemi w dalszym ciągu niniejszej pracy.

Druga teorja — nazwę ją, dla odróżnienia od pierwszej, naukową, — opiera się na twierdzeniu, że ponieważ wszystko, co się dzieje, ma swoje przyczyny, bez przyczyn nie bywa następstw, a wszelkie wogóle zjawiska zależą od warunków,

wśród których powstają, a więc i wszelkie czyny ludzkie i cała działalność człowieka muszą mieć także pewne swoje przyczyny.

Wobec takiego postawienia kwestji, staje przed nami pytanie — jakie przyczyny?

Dla należytego uzasadnienia pytania zaznaczyć należy, że wszelkie czyny ludzkie, a więc i cała działalność człowieka we wszelkich jej możliwych kierunkach przedstawia się w postaci szeregu ruchów, gdyż, jakiekolwiek jest zachowanie się człowieka, wobec rozmaitych warunków jego życia, polega ono albo na wykonywaniu pewnych ruchów, albo na powstrzymywaniu się od wykonywania takowych.

Mechanika tych ruchów przedstawia się w następujący sposób: System nerwowy składa się z mózgu głowy, rdzenia kręgowego, nerwów i węzłów nerwowych (gangljonów); nerwy zaś dzielą się na dwie kategorje — nerwów czucia i nerwów ruchu.

Dzięki takiej budowie systemu nerwowego, proces odbierania wrażeń odbywa się w następujący sposób. Wszelka zewnętrzna lub wewnętrzna podnieta (jak np. pragnienie lub głód) uczuwa się w sposób mechaniczny na peryferjach, czyli na kończynach nerwów i od tej chwili staje się procesem fizjologicznym; nerwy czucia przenoszą działanie tej podniety do mózgu, gdzie właściwie otrzymuje się dopiero wrażenie, będące już stanem złożonym, bo tu powstaje świadomość (chociaż najczęściej nie powstaje ona wcale i całe zjawisko odbywa się poza progiem świadomości). Po otrzymaniu wrażenia o tym, co się stało na peryferji, następuje dalszy ciąg procesu, w którym uczestniczą już nerwy ruchu, idące od mózgu do kończyn ciała. Mózg decyduje o tym, jak się mają zachować kończyny względem wrażenia, i posyła wiadomość o tej decyzji do kończyn, które wykonywują szereg ruchów przy pomocy mięśni. Ruchy te są dośrodkowe, jeżeli bodźce do nich są przyjazne dla organizmu, lub odśrodkowe, jeżeli te bodźce są nieprzyjazne. Wszystko, co sprawia przyjemność dla organizmu, zostaje przyjmowane; wszystko zaś, co mu sprawia nieprzyjemność, zostaje odtrącone. Wskutek tego, w ślad za otrzymaniem wrażenia następuje cały szereg odruchów (refleksów), jak np. odpychanie przedmiotów, sprawiających cierpienie, lub ucieczka od nich: kichanie, kaszel, wymioty, westchnienia, krzyk, łkanie itp. Widzimy z tego, że elementarne ruchy człowieka nie są niczym innym, jak reakcją na zmienne stany organizmu, zależące od otrzymywanych przez mózg wrażeń. Ale, jeżeli elementarne, to i wszelkie inne, bardziej złożone, składające się z elementarnych, z konieczności, jak wszelka całość ze swoich części.

Reakcja ta może być świadoma, może też być i nieświa-

doma, nietylko np. w stanie snu lub gorączki, odbierającej przytomność, ale i w stanie normalnym nawet, dlatego, że mózg, odbierając jednocześnie i ciągle mnóstwo organicznych wrażeń, podaje o nich wiadomość świadomości tylko wtedy, gdy zasługują na największą uwagę organizmu. Dlatego do świadomości naszej dochodzi albo najwyższa przyjemność, albo najcięższe cierpienie; wszystkie zaś inne podrzędnej wartości wrażenia przechodzą bez zwrócenia na nie naszej uwagi i idą w niepamięć, chociaż nagromadzają się w nas w niezrozumiały jakiś sposób, czyli „pozostają po za progiem świadomości“.

Rozumowanie nasze w całym tym procesie nie bierze żadnego udziału, a jeżeli towarzyszy mu często świadomość, to nie należy zapominać, że mieć świadomość własnych swoich stanów, nie znaczy to wcale rozumować. Co innego jest wykonywać ruchy i składające się z nich czynności, zgodnie z mechanizmem tych ruchów, a co innego jest posiadać o tym świadomość; co innego jest mieć tę ostatnią, a wcale co innego jest rozumować o niej.

Ruchy nasze są zjawiskiem fizjologicznym, świadomość ich — zjawiskiem psychicznym, a tymbardziej rozumowanie, które jest skutkiem porównania ze sobą dwuch stanów psychicznych, bo myśleć, jest to porównywać te stany (Spencer i Bain), bo każde odróżnienie (*discernement*) nawet najelementarniejsze przypuszcza konieczność wyboru i oddania pierwszeństwa jednemu z dwuch porównywanych stanów (*choix pratique, préferance*) (Fouillée).

Pierwej wykonywujemy ruchy, później, dopiero po ich wykonaniu, spostrzegamy, żeśmy je wykonali, czyli uświadamiamy sobie, co zaszło.

Rozumowanie nasze ani nie jest przyczyną elementarnych ruchów, ani im nie towarzyszy; jest ono możliwym, czyli staje się możliwym dopiero po ich wykonaniu, jako rezultat psychiczny porównania dwuch stanów — przeszłych: poprzedniego i następującego po nim późniejszego, dochodzący do świadomości. — Pobudki do czynów spoczywają w uczuciach; pobudką do rozmyślania nad czynami są dokonane nasze czyny — *Primum vivere — deinde philosophari,* czyli według przysłowia: „mądry Polak po szkodzie“.

Rozumowania, t. j. zastanawianie się i rozwaga, paraliżują tylko działalność, jeżeli zaczynają niekiedy brać w niej udział. Napomnienia: „zastanów się“, „pomyśl, co robisz“ — są, jak powszechnie wiadomo, wezwaniem do zawieszenia, do zaprzestania, do zaniechania działalności. Wszelka wyrozumowana działalność w elementarnych wypadkach traci zupełnie swój bezpośredni charakter — odruchowości, reakcji na zewnętrzne

wpływy i przy głębszej analizie staje się wogóle niemożliwą. A chodzi tu głównie o elementarne wypadki, bo bardziej złożone, składają się przecież z konieczności jedynie z tych elementarnych.

„Być, albo nie być — powiada Hamlet — to wielkie pytanie. Rozwaga czyni nas tchórzami. Przedsiębiorczości hoża cera blednie pod wpływem wahań i zamiary, pełne jędrności, zbite z wytkniętej kolei, tracą nazwisko czynu.“

W podobny sposób traktuje kwestję Dostojewski w swych „*Pamiętnikach z podziemia*“. — Zdaniem jego, normalnemi ludźmi są ludzie, bezpośrednio reagujący na zewnętrzne wpływy bez rozumowania; wprawdzie działają oni, jak rozjuszone byki, bo kres ich działalności stawia tylko mur, o który w rozpędzie uderzają swym łbem. Rozumowanie, czyli *poszukiwanie logicznych pobudek* do działalności paraliżuje tylko tę ostatnią. Logiczne pobudki są sztuczne, bo wymyślone. Opierać się one mogą na poszukiwaniu przyczyn, a więc na poszukiwaniu szeregu przyczyn, przeto i pierwszej przyczyny wszystkiego. Prowadzi to do odkrycia praw przyrody i do przekonania, że wszystko się dzieje według tych praw i że walczyć z niemi niepodobna, a następnie i do braku wszelkiego celu dla działalności wyrozumowanej poza pobudkami bezpośredniego uczucia. — Tak pojmuje Dostojewski daną kwestję.

Bezpośrednia naturalna odruchowość jest zjawiskiem naturalnym i koniecznym, a przeto praktycznie użytecznym. Zniesienie jej, albo zawieszenie jest cierpieniem fizycznym, noszącym miano paraliżu. Zabezpiecza ona żywy organizm od mnóstwa grożących mu niebezpieczeństw, dzięki jedynie temu, że jest automatyczną, to jest dzięki temu, że nie bierze w niej udziału osobiste rozumowanie. Jeżeli świadomość towarzyszy czynnościom człowieka, to daje to obraz współpracownictwa, narysowany przez Schopenhauera, silnego ślepego, niosącego na plecach widzącego paralityka, w którym to obrazie rolę ślepego odgrywa wola, czyli uczucie, a widzącego świadomość, czyli rozum.

Epoka rozumowania osobistego, polegającego, jakeśmy to już widzieli, na porównaniu dwuch stanów, minęła już od wieków w świecie istot organicznych, właściwie w świecie zwierzęcym, do którego należy i człowiek. Wszystkie organizmy, które reagowały nazewnątrz nietrafnie, nieumiejętnie, wyginęły; wszystkie te, które reagowały dobrze i celowo, wyżyły, nabyły przyzwyczajeń, co znaczy refleksów; przelały takowe na swoje potomstwo, w którym refleksyjna reakcja stała się automatyczną, ale teleologiczną, bo zgodną z celem, a więc posiadającą wszystkie cechy reakcji rozumowej.

Obecnie może chodzić o wyrobienie nowej odruchowości w sferze zjawisk moralnych, dzięki temu, że ludzkość musi się przystosować do nowych, dopiero powstających warunków życia społecznego. Wprawdzie żyje już ludzkość życiem towarzyskim od wieków, ale jak dotychczas życie to polegało na tym, że społeczeństwo składało się z dwu głównych warstw: panujących i opanowanych; dziś zaś zjawia się dążność do wyrównania wszystkich różnic pomiędzy ludźmi, a raczej do stworzenia warunków, w których ludzie mogliby być równemi. Rzecz jasna, że przyzwyczajenia i refleksy, powstałe w przeszłości w stosunkach pomiędzy ludźmi, muszą ustąpić miejsca nowym przyzwyczajeniom w obejściu się z ludźmi i w ich traktowaniu oraz nowym refleksom i nowemu automatyzmowi, właściwemu tym nowym dążnościom i układającym się nowym stosunkom.

Wszystko, wypowiedziane dotychczas, stanowi właściwie wstęp do nauki o roli uczuć i rozumu w poszczególnych sferach działalności ludzkiej.

Działalność ta ma za cel swój zaspokojenie potrzeb ludzkich. Rozpatrzmy tedy po kolei te potrzeby. Zastanówmy się nad pierwszorzędnemi potrzebami i zobaczmy, w jaki sposób i w jakich warunkach zaspakaja je człowiek.

Klasyfikacja potrzeb ludzkich jest następująca: 1) potrzeby zaspokojenia głodu i pragnienia, czyli potrzeba zabezpieczenia samego istnienia; 2) potrzeby samozachowawcze; 3) potrzeby odradzania się (miłość); 4) potrzeby towarzyskiego życia; 5) potrzeby umysłowe i 6) potrzeby estetyczne.

Dobra, czy zła, klasyfikacja ta jest wystarczająca, bo poza obrębem wymienionych w niej potrzeb człowieka, mających elementarny charakter, nie istnieją inne potrzeby, któreby się nie składały z tych elementarnych.

W każdym razie, działalność człowieka jest skierowana ku zaspokojeniu powyższych jego potrzeb. A przy analizie każdej z nich z osobna, należy mieć na uwadze, że działalność człowieka jest syntezą ruchów i że ruchy te są najracjonalniejsze, jeżeli są automatyczne, to jest, gdy z ich powodu człowiek nie potrzebuje rozmyślać.

Pozostaje tylko sprawdzić te twierdzenia w każdej z powyższych kategorji z osobna.

1. Głód i pragnienie są stanami czucia, bezwzględnie niezależnemi od rozumu. Nie dlatego człowiek je i pije, że jest to rozumne, ale dlatego, że jeść i pić chce, że uczuwa głód i pragnienie, że jeść i pić potrzebuje. Wcale przeciwnie nawet, głód i pragnienie nie znają i nie dopuszczają żadnego rozumowania, zmuszając człowieka w razie, kiedy dochodzą do wyższych

stopni, do zupełnie celowej działalności w sposób jak najbardziej żywiołowy i despotyczny.

Człowiek, pozbawiony pożywienia i wody, z wyjątkiem nadludzi — świętych, umartwiających ciało, obłąkanych i chorych gorączkujących, ucieka się do wszelkich środków, ażeby zdobyć pożywienie, ucieka się nawet do zbrodni — kradzieży, rozboju i mordu, ratując swe życie, bo doświadczając mąk fizycznych, na które rozum pomóc nie może. Ażeby zrozumieć stan, w jakim się znajduje człowiek, pozbawiony pożywienia i wody, należy się zwrócić do poszczególnych momentów, z jakich się ten stan składa, według obrazu podanego przez fizjologa Lewesa (Fizjologja codziennego życia, w polskim przekładzie, część 1-sza str. 25, 44 i 45). Głód w pierwszej chwili uczuwa się jako stan przyjemny, zapowiadający o czasie przyjęcia pokarmu; następnie, jako zakłopotanie; później, jako ból i cierpienie, zależne od kurczów; dalej przechodzi on w stan gorączkowy, pociągając za sobą objawy gorączki gnilnej. Pragnienie objawia się w postaci suchości ust, gęby i gardła, przechodzi następnie w niepokój, w ból i wreszcie w stan gorączki, spowodowanej zapaleniem błon śluzowych narządu pokarmowego. W stanie przeciągającym się dłużej pragnienia, organizm, oddając zawierającą się w nim wodę przez oddychanie i przez pot, zaczyna wysychać, czyli, co wszystko jedno, zaczyna umierać, a to zmusza go do ratowania się od zbliżającej się śmierci. W takim stanie człowiek może i musi tylko reagować na swoje cierpienia automatycznie i energicznie, do czego rozumu nie potrzeba i w czym mu rozum nic nie pomaga.

2. Działanie instynktu samozachowawczego objawia się w licznych a rozmaitych czynnościach ludzkich, wypływających z fizjologicznych potrzeb unikania szkodliwych i poszukiwania przyjaznych warunków życia. Wszystko, co otacza człowieka, a co jest dziełem rąk jego — dom i urządzenie jego, ubranie, narzędzia i przedmioty codziennego użytku, wreszcie cała technika ludzka — jest objawem działania tego instynktu, w obecnej chwili zupełnie racjonalnym i celowym, bo uległym długiemu już postępowi. Ale z początku każda z czynności, przedsiębranych przez człowieka dla obrony od zewnętrznych wpływów nieprzyjaznych dlań warunków życia, była i musiała być tylko odruchową. Bronił się od deszczu i niepogody i dlatego ukrywał się pod drzewa i pod sklepienia jaskiń, dlatego urządził sobie dach i ściany, t. j. zbudował dom; dlatego okrywał się skórami zwierząt, zeszywał je i stworzył wreszcie odzież; dlatego ujął w ręce drąg, który jest pierwszą maszyną; dlatego stworzył całą technikę, początek której jest w ujęciu przezeń w ręce po raz pierwszy drąga.

Zniszczmy jednakże technikę, albo zawieśmy na czas pe-

wien jej działanie, a instynkt samozachowawczy wystąpi wnet w swej elementarnej pierwotnej formie.

Rozważany z tego stanowiska, instynkt samozachowawczy objawia się w pracy człowieka i we wszystkich dalszych jej następstwach — własności, oszczędności, bogactwie, kapitale i w dalszych znów następstwach tego już ekonomicznego stanu, jako to w rodzinie, gminie, społeczeństwie i jego organizacji, a nawet, zdaniem Loria (*Les bases économiques de l'organisation sociale*), w religji z jej nauką o niebie i piekle, jako w pomysłach, zabezpieczających istnienie porządku społecznego, opartego na znanej nam jego organizacji ekonomicznej.

T e o r j a m a t e r j a l i z m u e k o n o m i c z n e g o traktuje wszystkie zjawiska społeczne ze stanowiska materjalnych potrzeb ludzkich i twierdzi, że tłumacząc działalność ludzką dążeniem do zaspokojenia potrzeb materjalnych, musimy wytłumaczyć wszystkie bez wyjątku zjawiska społeczne. Czy jest to prawdą, czy nie, w każdym razie zgodzić się możemy z tym, że materjalne potrzeby są tą osią, dokoła której obraca się całe życie ludzkie. Dlatego nosi ta teorja jeszcze nazwę h i s t o r y c z n e g o m o n i z m u, bo wychodząc z tego jednego stanowiska, tłumaczy ona jednakże wszystkie elementarne fakty społeczne, a jeżeli elementarne, to i wszystkie bardziej skomplikowane, składające się z konieczności z elementarnych.

W każdym razie, dbałość o siebie, wyrażająca się w postaci reagowania na zewnętrzne warunki życia, dążność do zastosowania siebie do takowych, a głównie do zastosowania takowych do siebie, są to wszystko objawy fizjologiczne, bo zjawiska ekonomiczne są objawem potrzeb fizjologicznych, instynktu samozachowawczego, świadczącego o działaniu przyczyn organicznych — biologicznych. Dlatego t e o r j ę m a t e r j a l i z m u e k o n o m i c z n e g o m o ż n a b y n a z w a ć e k o n o m j ą f i z j o l o g i c z n ą. Gdyby nie ta dbałość o siebie, człowiek nie mógłby zgoła istnieć, wystawiony na tysiące niebezpieczeństw, na tysiące wrogich zewnętrznych wpływów i warunków, działających jako wypadki, do walki z któremi byłby on bezsilny.

Jakkolwiekbądź, pobudza człowieka do działalności, w kierunku dążenia do zaspokojenia jego potrzeb materjalnych, — jego dbałość o siebie, jego samolubstwo, które jest przecież uczuciem, jako stan fizjologiczny, ale nie wyrozumowaną teorją.

Żyjąc w warunkach życia cywilizowanego i korzystając z dobrodziejstw techniki, zapominamy o istnieniu instynktu samozachowawczego, ale należy tylko uprzytomnić sobie wypadki, kiedy następuje zawieszenie działalności tych warunków (jak n. p. w czasie wszelkich katastrof — trzęsienia ziemi, wybuchu wulkanów, powodzi, klęsk morowego powietrza, wojen, głodów, przewrotów politycznych i t. d.), ażeby się stało zrozumiałym,

że pod maską cywilizacji działa tu fizjologiczny instynkt dziki i zwierzęcy, na który składa się mnóstwo uczuć poszczególnych, podporządkowanych i zależnych od instynktu samozachowawczego.

Walka tego instynktu pomiędzy osobnikami, to jest równie walka osobników pomiędzy sobą o zdobycie przyjaznych dla siebie warunków istnienia, jak i walka między osobnikami a społeczeństwem, wytwarza sferę zjawisk moralnych, które są objawem istnienia odpowiedniej im potrzeby człowieka. Muszę się jednak pierwej zastanowić nad jedną jeszcze potrzebą człowieka — nad potrzebą miłości ku osobom płci innej.

3. Że uczucie miłości, wypoetyzowane i wyidealizowane staraniem miljona poetów, jest objawem potrzeby fizjologicznej, o tym chyba już wszyscy wiedzą, i dlatego możnaby nie składać na to dowodów. Ale że różne są zdania co do tego, czym jest miłość, więc na dowód tego, że uczucie miłości jest jak najbardziej zmysłowym stanem fizjologicznym, mogą służyć następujące fakty.

Naprzód, istnienie pierwszorzędnych różnic w organizacji obu płci, a także i drugorzędnych, jak w organizacji, tak i w charakterze; następnie fakt pociągu fizjologicznego obu płci do siebie w jego fizycznych objawach, a także istnienie tego pociągu, a raczej jego maximum w wieku dojrzałości i perjodów klimakterycznych; dalej istnienie faktu tak zwanych zabiegów miłosnych, jako objawów zewnętrznych istnienia fizjologicznego stanu miłosnego, polegających na poszukiwaniu siebie przez płcie obie, i nakoniec rezultat ostateczny tego wszystkiego — odradzanie się człowieka w jego potomstwie. Dlatego to poglądy na miłość poetów i tak zwanych zakochanych w sobie, jako na uczucie idealne, świadczą tylko o czasowej stracie przytomności wskutek zaczadzenia zmysłowego, a więc o braku analizy. Ostatecznie zaś świadczą one o tym, że człowiek w sprawach miłości (podobnie jak i głodu) kieruje się wcale nie rozumem, bo nie umie sobie zdać sprawy z tego, co się z nim dzieje, czyli, jak się to mówi, „traci głowę“, „szaleje“, „warjuje“ — lecz uczuciem. Uczucie zaś, jak to już było powiedziane pierwej, jest niczym innym, jak uczuwaniem lub doznawaniem istnienia potrzeby, jako swej przyczyny.

Zdaniem Schopenhauera, w drugiej części jego znakomitej pracy „Die Welt als Wille und Vorstellung“ o „Metafizyce Miłości“, miłość jest głosem rozrodczego instynktu, głosem woli świata wogóle, a rodzaju ludzkiego w szczególności, któremu ślepo ulega człowiek, spełniając posłusznie obcą mu osobiście wolę. Dlatego, chcąc nie chcąc, musi on dążyć do zaspokojenia włożonej weń tej potrzeby jego, która, jak się okazuje, jest środkiem prowadzącym do jakichś nieznanych

celów przyrody, bo głównie do trwania życia. Jeżeli wydaje się nam, że jest to naszym osobistym, świadomym, rozumnym celem, zależnym od naszej woli, jest to tylko ułuda i omamienie.

Za dowody działania pewnego prawa przyrody, które rządzi sprawami miłości, mogą służyć:

a) dane statystyczne, świadczące o tym, że przyrost coroczny urodzonych dzieci jest w stałym stosunku do ilości w danym społeczeństwie członków obu płci, zdolnych do rodzenia dzieci; że ilość tych dzieci rodzi się stale czy to wśród stadeł małżeńskich, czy to poza ich obrębem, że przeto przyrost urodzonych musi poprzedzać stały szereg stosunków miłosnych, boby się inaczej przyrost ten musiał wahać, zależnie od fantazji poetyckiej zakochanych. Co jest najważniejsze, to to, że statystyka demaskuje nawet pory roku najodpowiedniejsze dla miłości, wnosząc z tego, że maximum urodzeń przypada na pewne miesiące, a więc nie zależy od rozumowania i wyboru;

b) pomysł Schopenhauera, dotyczący pewnej osobliwszej strony zabiegów miłosnych, polegającej na tym, że zakochani poszukują się wzajemnie na drodze, którą kieruje prawo kontrastów pomiędzy niemi. Poszukują się bowiem wzajemnie fizyczne kontrasty wzrostu, budowy szkieletu, a nawet koloru uwłosienia. Poszukują bowiem osobniki wysokiego wzrostu osobników płci innej niższego wzrostu; tężsi mniej tęgo zbudowanych; bruneci blondynek i odwrotnie. Im sprzeczności tych więcej, tym para zakochanych jest lepiej dobrana ze względu na możliwy typ potomstwa, i tym miłość pomiędzy zakochanemi będzie gorętsza i namiętniejsza.

Jeżeli tedy potrzeba miłości jest, jak się okazuje, potrzebą fizyczną, i to nawet nie osobistą, ale daną tylko w depozyt osobnikom, potrzebą rodzaju ludzkiego, a nawet całej organicznej przyrody, to rządzić nią musi odpowiednie uczucie, i objawy jej nie zależą wcale i nie mogą zależeć od rozumu.

Przeciwnie, człowiek w stanie afektu miłosnego działa tylko bezrozumnie, jak wszystkie zwierzęce bestje, ulegając jedynie wpływowi przeładowania zawartości odpowiednich gruczołów.

Jak zaś silnie i żywiołowo działa to uczucie, przekonać się o tym możemy n. p. z takiej autobiografji św. Teresy, w której znajduje się wielce charakterystyczny ustęp o widzeniu przez nią anioła, w czasie czego zachodzą z nią wcale niedwuznaczne zjawiska, dające wiele do myślenia. Tak, zatapia on w jej sercu długi miecz ognisty, na końcu którego widzi ona płomień jakiś, przyczym doznaje, wbrew oczywistości i oczekiwaniu, niewysłowionych rozkoszy. Zjawisko to, znane skądinąd w fizjologji pod nazwą polucji nocnej, tym-

bardziej jest ciekawe w danym wypadku, jako atrybut ekstazy u świętej, unikającej pokus gorliwie, a jednak nagabywanej przez nie w sposób najpospolitszy. Za drugi przykład może nam służyć obraz Murilla, wyobrażający kuszenie św. Antoniego. Spoczywał święty w swej jaskini na macie. Ułożył się do snu. Ale spać nie może, bo mata chrzęści pod nim i wywołuje w jego wyobraźni obraz istoty, która swym poruszeniem chrzęst maty sprawia. Wstaje tedy święty ze swego łoża i siada na ziemi pod ścianą jaskini, ale i to nic nie pomaga, bo widzi jak z pod maty wychyla się postać nagiej kobiety jednej, a dalej drugiej i trzeciej. Nic nie pomaga umartwianie ciała, nic nie pomaga post i biczowanie, i włosienica, i rozumowanie. Przyroda ma swoje wymagania, którym musi się stać zadość i z któremi walczyć nie podobna i niema żadnego sensu, bo walka ta nie prowadzi do rezultatu, ale tylko do zboczeń umysłowych i fizycznych.

Zresztą, nietylko w sferze ascetycznych wysiłków, ale i w sferze zjawisk codziennego życia instynkt rozrodczy, pociągający za sobą stany miłosne, jest przyczyną całego szeregu ekscesów, dochodzących do obłąkania, do zabójstwa, do samobójstwa; prowadzących do występków i zbrodni, jak o tym świadczą dane, zebrane przez Letourneau w jego „Psychologie des Passions“ i Danville'a w jego „Psychologji miłości“, do których odsyłam ciekawych czytelników.

4. Charakterystyczną grupę potrzeb człowieka stanowią potrzeby towarzyskiego życia, czyli tak zwane potrzeby moralne.

We współczesnym człowieku dają się spostrzegać dwa jednocześnie różne usposobienia: jedno samolubne, o którym już była mowa, i drugie przyjazne dla innych.

Pierwsze sformułowali: Hobbes, powiedziawszy, iż ludzie żyją ze sobą tak samo jak i wilki (*homo homini lupus est*) i Spinoza, utrzymując, że według najwyższego prawa natury, ludzie, jak zwierzęta, pożerają jedni drugich (*magni minores comedunt*).

Drugie sformułowali: Arystoteles, nazwawszy człowieka istotą towarzyską (*Zoon politikon*) i Hugo Grocjusz, skonstatowawszy istnienie u człowieka upodobania do towarzystwa sobie podobnych (*appetitus societatis*).

Formuły te, jeżeli może nie są zupełnie ścisłe, są jednakże dobre, bo zwięzłe i obrazowe, zawierają bowiem w sobie i faktyczną prawdę i możliwe z niej pierwotne wnioski; dlatego zasługują na uwagę i na zastanowienie się nad niemi. Wprawdzie są ze sobą w sprzeczności, ale sprzeczność wszelkich dwuch syntez nigdy nie może być szkodliwą, bo prowadzi albo do odrzucenia ich obu, albo do pogodzenia ich ze sobą w jakiejś trzeciej syntezie.

Należy się rozpatrzeć uważnie w obu tych syntezach.

Samolubne usposobienie człowieka jest, jakeśmy to już widzieli, objawem instynktu samozachowawczego, jest stanem fizjologicznym. Towarzyskie usposobienie, jako rezultat towarzyskiego życia, jest nad-fizjologicznym usposobieniem, albo nawet przeciw-fizjologicznym usposobieniem, bo zmuszającym nas do ustępstw, okazywanych innym wbrew własnym naszym osobistym interesom. Ale, zważywszy na to, że jest to usposobienie późniejszego pochodzenia od samolubnego usposobienia, bo pochodzenia, zależnego od faktu towarzyskiego, wspólnego życia, które było jego szkołą, a więc i przyczyną, należy uważać uczucie naszej sympatji dla ludzi, tak zwany altruizm za odmienną formę egoizmu, albo za osobliwsze uczucie, istniejące obok egoizmu, ale powstałe przy pewnych warunkach, któremi było właśnie wspólne życie ludzkie.

Istnieją, oprócz ludzkich społeczeństw, gromady zwierzęce czyli towarzystwa, zbierające się w pewne różnie zorganizowane całości, w celu wspólnej obrony od wrogów, albo napadów na zdobycz, a więc wskutek osobliwszej kooperacyjnej walki o byt, czyli, co jest niewątpliwym, działalności, wypływającej z pobudek samolubnych, jako elementarnych i pierwotnych w stosunku do każdego osobnika. Miało to samo miejsce i w pierwotnej ludzkiej hordzie, która w zasadzie swej organizacji niczym się nie różniła od stada zwierzęcego, jako pierwotnej formy życia społecznego.

Ku ustaleniu się tej formy prowadziły: dobór naturalny i dziedziczność. Śmierć jednych i przeżywanie drugich. Wszystkie te zwierzęta i ludzie, którzy się nie umieli przystosować do warunków życia towarzyskiego, musieli wymrzeć, zginąwszy w walce z silniejszemi; wszystkie zaś istoty zwierzęce i ludzkie, które się przystosowały do tego życia, wyżyły i nabyte przez się usposobienie przelały na swoje potomstwo.

W ostatecznym rezultacie tego procesu powstało życie towarzyskie z koniecznemi jego faktycznemi warunkami i z naturalną jego konsekwencją, to jest z koniecznym ograniczeniem egoizmu każdego zosobna przez takież same egoizmy wszystkich innych.

W ten sposób instynkty towarzyskie nie są niczym innym, jak metamorfozą ewolucyjną egoizmu. Instynkty te są tym samym instynktem samozachowawczym, to jest tym samym egoizmem, działającym tylko w sferze życia towarzyskiego, a więc zmuszonym działać inaczej wśród nowych warunków życia. Towarzyskie przeto usposobienie jest już dziś automatycznym, czyli jak się to mówi wrodzonym, i niema w nim nic wyrozumowanego, czyli zależy ono od uczucia, nie zaś od rozumu. Tymbardziej, że w powstaniu tego uczucia odegrało

swoją bardzo ważną rolę prawo naśladowania (*Tarde — Les lois de l'immitation*), które to ostatnie swoją drogą jest objawem działania stanów fizjologicznych, jak np. poziewanie i wszelkie inne objawy hipnotycznego zagapienia na czynności innych. Mimowolne zaś naśladowanie ruchów i czynności innych, jak wiadomo, nie ma nic wspólnego z rozumowaniem.

Jeżeli się wszakże zważy na to, że dzięki towarzyskiemu życiu powstało mnóstwo urządzeń społecznych, tak zwanych instytucji, świadczących o istnieniu w człowieku uczucia moralnego w bardzo już uszlachetnionej formie; że znane nam są pojęcia o prawie i obowiązku, o sprawiedliwości, o odpowiedzialności za czyny nasze i wiele innych jeszcze pojęć, znajdujących się w związku z miłością bliźniego i z uznaniem godności istoty ludzkiej, np. w formie podanej przez Kanta, polegającej na tym, iż każda ludzka istota jest celem samym w sobie i nie może być uważana za środek do celów innych ludzi, — to zaczynamy uczuwać trudność zgodzenia się ze zmysłowym i uczuciowym, fizjologicznym pochodzeniem, zarówno moralnych stosunków pomiędzy ludźmi, jak i odpowiednich tym stosunkom idei i pojęć.

Mogą tu przyjść nam na pomoc fakty historji języka, który, zdaniem Maxa Müllera, jest archiwum historycznym, zawierającym w sobie ślady przeszłej historji ludzkości.

Co znaczy moralność? Wyraz ten pochodzi od łacińskiego wyrazu *mores* (majorum), czyli obyczaje (przodków), lub wreszcie ich zwyczaje. O b y c z a j e zaś i z w y c z a j e w naszym języku mają jeszcze blizki do siebie, z pochodzenia od wspólnego pierwiastku, wyraz p r z y - z w y c z a j e n i e. Przyzwyczajenie zaś, jak to łatwo zrozumieć, jest pospolitym automatyzmem, powstałym dzięki częstemu powtarzaniu pewnych czynności. W blizkim z tym związku znajduje się łacińskie *consuetudo* — przyzwyczajenie, pochodzące od słowa *sveo* — zwykłem, które nawet przez brzmienie swoje świadczy o pokrewieństwie etymologicznym ze z w y - k ł e m, zwyczaj i t. p. A, jak świadczy o tym Curtius („Griechische Ethymologie", str. 251), tegoż samego pochodzenia jest niemieckie *Sitte* — obyczaj. Jeszcze większego jest znaczenia rosyjski wyraz n r a w i pochodzący od niego n r a w s t w i e n n o s t' — moralność, bo w naszym języku posiadamy wyrazy n a r ó w, n a r o w i s t y, z n a r o w i o n y, oznaczające przyzwyczajenie i złe przyzwyczajenie, czyli — znowu — automatyzm.

A więc w samym języku ludzkim znajdujemy potwierdzenie wniosków fizjologicznych i socjologicznych, ponieważ posiada on zupełnie zgodne z rzeczywistością określenie i dzieje powstawania instynktu towarzyskiego, jako rezultatu obyczajów,

zwyczajów, ostatecznie przyzwyczajeń, nabytych przez człowieka w życiu towarzyskim z innemi ludźmi.)

5. Co do potrzeb umysłowych, to należy się mieć na ostrożności, ażeby nie popełnić błędu, bo już z samej ich nazwy jakby wypływa, że muszą mieć one charakter osobliwszy, świadczący o rozumowanym, nie zaś o pospolitym, zmysłowym i materjalnym ich pochodzeniu.

Rozpatrzmy się dobrze w odnośnym materjale, ze względu na treść umysłu i ze względu formalnego.

Wyraz „umysł" oznacza jak materjał umysłowy, t. j. pojęcia nasze, tak również i zdolność rozumowania.

Pojęcia nasze są zupełnie zmysłowego pochodzenia, bo zależą od wrażeń, otrzymywanych przez nasze zmysły według formuły Locke'a: *nihil est in intellectu, quod non fuit ante in sensu*, czyli nie mamy żadnych pojęć poza tym, o czym dowiadujemy się, dzięki naszym zmysłom. Ślepi i głusi od urodzenia nie mają żadnego wyobrażenia, żadnych pojęć — pierwsi o świetle, drudzy o głosie. Gdyby człowiek pozbawiony był od urodzenia wszystkich organów zmysłów, przestałby być człowiekiem i stałby się bryłą mięsa tylko, wykonywującą niedorzeczne ruchy, skierowane jedynie ku wyładowaniu mimowolnej energji, zamkniętej w jego organiźmie w postaci kombinacji chemicznych i zapasu ciepła.

Jak widzimy, pojęcia nasze powstają na realnym gruncie, a więc treść umysłu jest przedmiotowo praktyczna, bo zmysłowa, czyli zależna od wrażeń, jako swego materjału. Wrażenia zaś, jakeśmy to już widzieli, zależą od oddziaływania na nasz organizm świata zewnętrznego i po części funkcji własnego organizmu. Gdyby tedy świat zewnętrzny, lub własny nasz organizm pozostawały w niezmiennym, jednostajnym stanie trwania bez różnic, to człowiek nie mógłby otrzymywać wrażeń.

Wrażenia nasze są w ten sposób metodą zastosowania się warunków wewnętrznych do warunków istnienia zewnętrznych, a od nich zależy treść naszego umysłu, czyli umysłowość człowieka.

Powstawanie pojęć zależy od otrzymywanych przez nas wrażeń, jako od swego materjału, który w sposób niezrozumiały przetwarza się dzięki świadomości w oderwane pojęcia, wobec akcji zewnętrznej i reakcji wewnętrznej na te zewnętrzne akcje. A ponieważ te akcje i reakcje są wielkościami nierównemi sobie i wogóle niewymiernemi; ponieważ akcja zewnętrzna i reakcja wewnętrzna nie są nawet jednoczesne (jak o tym świadczą histerja i spazmy, wyładowywujące nagromadzone przez czas długi wrażenia, w postaci bezładnych ruchów — krzyku, płaczu ze śmiechem, kurczów i drgawek); i nakoniec ponieważ wrażeniom, o czym już była mowa, niezawsze towa-

rzyszy świadomość ich, bo są wrażenia nieświadome, chociaż otrzymywane faktycznie, — świadczy to wszystko o tym, że po wrażeniach pozostaje coś i że to coś stanowi umysłowość człowieka.

Tak tedy umysłowość człowieka, to jest treść umysłu materjalna przypuszcza świadomość, czyli stan złożony fizjologiczno-psychiczny; świadomość — uwagę, czyli stan poprzedni; uwaga — ciekawość, zainteresowanie się, czyli stan podobny do poprzednich. Jednakże można wiedzieć, można też i nie wiedzieć o swoich stanach fizjologicznych i psychicznych, t. j. można mieć świadomość ich, można też jej i nie posiadać, co wszakże nie zmienia treści tych stanów poza progiem świadomości, czyli innemi słowy, umysł może posiadać treść materjalną, nie wiedząc nic o tym. (Karol Du Prel: „Zagadkowość istoty człowieka").

W ten sposób okazuje się, że treść umysłu człowieka jest fizjologicznego pochodzenia i że nie ma ona nic rozumowego.

Zwróćmy teraz uwagę na zjawiska zmysłowe, jak się one nam przedstawiają ze strony formalnej.

Proces myślenia polega ostatecznie na kojarzeniu się pojęć, zależnym od kojarzenia się stanów czuciowych (wrażeń) i uczuciowych i, prawdopodobnie, odwrotnie. Zachodzi więc paralelizm dwuch tych procesów — fizjologicznego i psychicznego, bo stany fizyczne wywołują stany psychiczne i odwrotnie. — Bain dowodzi, iż każdej czynności rozumowej towarzyszy uczucie, a każdy wybuch uczucia ma swoją stronę rozumową. Spencer znajduje, że myśleniu naszemu towarzyszy zawsze szereg odpowiednich mu co do treści stanów zmysłowych, zupełnie takich samych, w jakichbyśmy się znajdowali, gdybyśmy otrzymywali wrażenia od przedmiotów rzeczywistych. Külpe utrzymuje, że wogóle obserwacja wykazuje zależność zjawisk psychicznych od fizycznych, jako też i na odwrót.

Skąd wypływa znowu poprzedni wniosek, że gdybyśmy nie posiadali zmysłów, prawdopodobnie nie posiadalibyśmy umysłu, albobyśmy posiadali coś takiego zamiast umysłu, czego sobie nawet wyobrazić niepodobna. Oprócz tego prowadzi to nas do wniosku, że stany psychiczne, i świadome i tymbardziej jeszcze nieświadome, są stanami fizjologicznemi, ale nie dającemi się ani zrozumieć, ani wytłumaczyć w jakikolwiek przejrzysty sposób, a przeto traktowanie ich — zdaniem fizjologa Rosenthal'a — należy do metafizyki.

Operacje abstrahowania, analizy i syntezy, cała nasza logika są późniejszego pochodzenia, zależącego od zdolności naszej do introspekcji, do wglądania we własną treść naszą psychiczną, do rozbioru umysłowego naszego materjału, który jest wszakże zmysłowego, ale nie rozumowego, nie wyrozumowa-

nego pochodzenia. Ale jest to już dalszy ciąg rozwoju umysłowego, późniejszy i nawet wyjątkowy, gdyż ogromna większość ludzi doskonale się bez tego wszystkiego obchodzi, a nawet nie przypuszcza istnienia wszystkich tych umysłowych procesów, jakie się w człowieku, pomimo jego wiedzy i woli, wciąż odbywają.

Zważywszy wszystko wyżej wypowiedziane, widzimy, że świadomość nasza zależy od fizjologicznej uwagi, że uwaga zależy od ciekawości, że zaspokojenie ciekawości stanowi rozrywkę, wnosząc rozmaitość do naszego życia, a więc sprawiając nam przez to przyjemność. A więc zmuszeni jesteśmy przyznać, że potrzeby umysłowe w elementarnej ich formie zależą od uczucia przyjemności, jakiej doznajemy z powodu zaspokojenia naszej ciekawości. W ten sposób źródła umysłu spoczywają w przyjemności doznawania nowych wrażeń, czyli w przyjemności gapienia się, czyli spostrzegania, a koniec końców, w naszej nieobojętności na zmienne stany zmysłowe.

Człowiek posiada rozum, ale sam go nie stworzył, nie wymyślił i nie wyrozumował, bo źródła jego leżą w sferze uczucia. [1])

6. Ostatnią wreszcie kategorją potrzeb ludzkich, dla zaspokojenia których człowiek przedsiębierze swoją działalność, są potrzeby estetyczne, wypływające ze wzruszeń, jakich doznajemy na widok, albo na skutek czegoś wyjątkowo wyróżniającego się z pomiędzy jednorodnych przedmiotów, dzięki wyjątkowej piękności lub brzydocie, dzięki wyjątkowej kombinacji szczegółów całości; albo na skutek czegoś w wyższym stopniu przyjemnego lub nieprzyjemnego, chociaż nie służącego, według wymagań estetycznych doktryn, do żadnego praktycznego użytku.

Świadczy o tym samo pochodzenie wyrazu estetyka od greckiego Aesthesia, — poczucie, uczucie, wzruszenie, a także wspólnego pochodzenia anestezja — znieczulenie i hyperestezja — przeczulenie lub nadczułość.

---

[1]) Czytelnicy moi zrozumieją, że praca niniejsza nie stanowi specjalnego studjum o ludzkim rozumie i że ma ona zupełnie inny cel. Dlatego traktuję wiele kwestji pobieżnie, to jest o tyle, o ile to mi jest potrzebne dla mojego głównego celu — postawienia pytania o roli uczucia i rozumu w ludzkiej działalności. Dlatego biorę gotowe już wyniki badań w każdej z poszczególnych sfer działalności człowieka, dając im oświetlenie według osobistego mojego rozumienia rzeczy, i staram się o podanie wniosków, jak co do poszczególnych kwestji, tak też i co do głównego pytania. To zaś ostatnie pytanie ważnym jest dlatego, że jak głupi, tak i rozumni żyją przecież jednakowym życiem i że się kierują w swym życiu jednemi i temi samemi pobudkami do czynów. I nietylko się kierują, ale i będą się zawsze kierowali, jak się niemi kierował pierwotny człowiek, nasz wspólny dla wszystkich przodek.

Człowiek poszukuje tych wzruszeń, oddaje się im chętnie i stara się nawet je utrwalać.

Z takiego jego usposobienia wypływa dążność jego do upiększania jak siebie samego przedewszystkim, tak też i własnego swojego otoczenia.

Zastanówmy się nad następstwami działania tej potrzeby, w stosunku do dążności do upiększenia samego siebie.

Działając w tym kierunku, dąży człowiek do uwydatnienia osobliwości swej organizacji, do dodawania do niej tego, co uważa za piękne, albo do usuwania tego, co mu się w niej nie podoba, skąd powstała moda na ubranie i upiększanie siebie ogonami, rogami, piórami, tatuowaniem, malowaniem się, co trwa w całej swej sile i obecnie, a także moda na deformację organów ciała, jak np. formowanie ze zwykłej głowy przez jej ściskanie — głowy cukrowej, przedziurawianie nosa, wybijanie, spiłowywanie i farbowanie zębów, przedziurawianie uszów, farbowanie włosów, smarowanie ich gliną, zapuszczanie paznogci, deformowanie nóg (np. u Chińczyków), rozcinanie warg i t. d. Pociąga to usposobienie za sobą ważne następstwa, bo utrwalenie typu, dzięki doborowi płciowemu, na drodze dziedziczenia cech najbardziej poszukiwanych.

Upiększając swoje otoczenie, oddaje się człowiek twórczości, stanowiącej ciąg dalszy twórczości samej przyrody. Wprawdzie, będąc sam częścią przyrody i działając jakoby sam od siebie i sam dla siebie, nie przestaje on być tą samą przyrodą, działającą w człowieku i przez człowieka od siebie i dla siebie samej. — Dlatego pytanie, czy przyroda działa w sposób świadomy, czy nie, jest pytaniem, postawionym przez człowieka, dzięki zapomnieniu o samym sobie. Bo jeżeli człowiek jest częścią przyrody, a przeto przyrodą, i jeżeli działa w świadomy sposób, to istnienie świadomości w przyrodzie, przynajmniej w samym człowieku, nie powinno ulegać najmniejszej wątpliwości.

Upiększając swoje otoczenie, człowiek stworzył zdobnictwo w architekturze, bo jamy, które kopał, jaskinie, które wyszukiwał, lub szałasy, które stawiał nad sobą, ażeby się bronić od zimna i deszczu, nie zadawalały jego gustu. Stworzył rzeźby dla utrwalenia swojej własnej postaci; stworzył malarstwo dla własnej swojej przyjemności, bynajmniej zaś nie dla jakiegokolwiek praktycznego użytku.

Stworzył wreszcie muzykę, która powstała z początku jako śpiew z recitatywu własnej jego mowy (Spencer), lub jako hasło do ruchów przy wspólnych robotach (Weisman); później uciekł się do niej dzięki potrzebie rytmu, np. bicie w bęben i t. p. na pomoc tańcowi.

Stworzył także taniec, zawierający w sobie wielkie mnóstwo pierwiastków, bo zadosyć czyniący potrzebie wyładowa-

nia energji w postaci mimowolnych ruchów, lepiej jeżeli w rytmie muzyki: lepiej, bo przyjemniej, o czym świadczą mimowolne ruchy, wykonywane pod takt muzyki przez małe dzieci, a także i przez starszych; — bo sprzyjający towarzyskiemu obcowaniu; bo dogadzający instynktowi płciowemu, jak o tym świadczy praca Sdekauera o tańcach kastratów, uciekających się do nich dla wywołania przypływu krwi do peryferji w czasie kręcenia się wokoło siebie, sprzyjającego erekcji i zastępującego ją, a nawet jej skutki, na mocy czego Sdekauer uważa za konieczne rozpatrywać taniec, jako surogat aktu miłosnego. Za potwierdzenie tego może służyć fakt, że wogóle taniec służy za środek celom doboru płciowego. U dzikich ludów nosi on charakter zupełnie szczery i otwarty, bo służy za wstęp do spółkowania; ten sam charakter posiadał kult Djonizosa-Bachusa u Greków, a i dzisiejsze jeszcze zbiorowe tańce z figurami (menuet, gawot, kontredans, mazur z odbijaniem kobiet i t. d.) są śladami pierwotnego kultu miłości.

Muzyka tedy i połączony z nią taniec są językiem uczuć i przemawiają do uczuć właściwym sobie językiem, wyłączając wszelkie rozumowanie.

Co do poezji wreszcie, powieści lub dramatu, to są one objawem potrzeby lubowania się w obrazach życia ludzkiego i w jego rozmaitych typowych objawach, lub objawem upodobania w uczuciach, przeżywanych przez innych ludzi, bo człowiek najwięcej interesuje się samym sobą i lubi oglądać się w utworach fantazji ludzkiej, jak w zwierciadle, poznając w nich, lub przynajmniej odszukując samego siebie dla pospolitej przyjemności. Rzecz inna, że pociąga to wszystko za sobą liczne dalsze następstwa, bo następstwa te są już późniejszego pochodzenia, o których twórcy poezji, bajki i dramatu nie mogli nawet myśleć, a tymbardziej chcieć ich, dążyć do nich, a zwłaszcza oczekiwać ich.

Zaznaczyłem już, że oprócz architektury i ornamentyki, wszystkie gałęzie sztuk pięknych mają na względzie zewnętrzną stronę człowieka, postać jego i wzruszenia, jakich on doznaje. Wszystkie one służą celom doboru płciowego.

Dodać do tego należy jeszcze następujące uwagi. Niezależnie od tego, że, ulegając instynktowi rozrodczemu, dąży człowiek do pozostawienia po sobie potomstwa, co jest jedynym zrozumiałym objektywnym celem jego istnienia, — zrozumiałym, bo widocznym, dzięki czemu poszukuje on osoby płci innej, prócz tego poszukuje on przytym pewnych jeszcze typów powierzchowności, regulując to poszukiwanie według prawa kontrastów. Oprócz tego wszakże poszukuje on bardziej doskonałych typów, a raczej najpiękniejszych typów, dzięki czemu wybór ten odbywa się pomiędzy najbardziej doskonałemi typami.

Dość będzie zwrócić uwagę na formę szkieletu mężczyzn i kobiet pierwotnych i spółczesnych. Pierwotni ludzie posiadali bez względu na płeć formę szkieletu prawie trójkątną, gdzie podstawę trójkąta tworzą ramiona, a kąt boków nogi, dzisiejsi ludzie różnią się tym od pierwotnych, że mężczyzni zachowali tę formę szkieletu dotychczas, wówczas kiedy forma szkieletu kobiet stała się pięciokątem, w którym boki jej tworzą dwa nowe kąty, dzięki temu, że rozszerzyły się jej biodra [1]).

Przemiana ta nastąpiła po upływie znacznego czasu i nastąpiła skutkiem tego, że kobiety o szerszych biodrach były wciąż bardziej poszukiwane na mocy prawa kontrastów, aniżeli kobiety wązkobokie. Ale, że jest to w związku z innemi odmianami w budowie szkieletu, a mianowicie z wielkością kostnej miednicy i z wielkością otworu jej, jest to też w koniecznym związku i z wielkością głowy u noworodków: większy otwór miednicy przepuszcza przy połogu większą głowę noworodka, mniejszy przepuścić jej nie może, dlatego przy połogach giną zawsze śmiercią dzieci wielkogłowe, a więc posiadające mózg większy, czyli bardziej uzdolnione. Widać z tego, że świat stracił dotychczas całe miljony gienjuszów, dzięki tylko formie szkieletu kobiet, które nie były w stanie dzięki swej budowie anatomicznej wydać ich na świat żywemi. W tym celu przyroda dała gust mężczyznom do poszukiwania kobiet o szerszych biodrach, ażeby dzieci o większej głowie, a więc i o większym mózgu mogły przychodzić na świat żywemi. Okazuje się z tego, że przyroda sama reguluje rozwój umysłowy ludzkości, używając do tego naszych gustów, które nam sama w swoich celach narzuca i podpowiada. W każdym razie, nasze upodobania estetyczne, jak widzimy, realizują się, a gusta nasze (*vulgo* — potrzeby) służą za środek ku temu, wcale zaś nie nasze rozumowanie.

Smutny los brzydoty fizycznej zasługiwałby na nasze współczucie i na zajęcie się nim, ale istnieje twierdzenie, iż *chaque vilain trouve sa vilaine,* iż wszelka brzydota znajdzie sobie parę, a więc wszelkie potworne nosy, zajęcze wargi, stożkowate głowy, sterczące uszy, wydatne lub cofnięte szczęki mogą się pocieszać. Wreszcie wszelkie wypadkowe deformacje szkieletu, a szczególnie chrząstek, tymbardziej miękkich części ciała mogą być dostateczną przyczyną do wzajemnego pociągu ku sobie na drodze kontrastów w celu zgładzenia w potomstwie wszystkich zboczeń od normalnej typowej budowy, tymbardziej, że są one zazwyczaj nietrwałe, i jak łatwo, dzięki szeregowi nieznanych jeszcze warunków, powstają, tak też łatwo

[1]) H. Ellis. Mężczyzna i kobieta, polski przekład, str. 88 i dalsze.

i nikną[1]). Dwa monstra dają najczęściej w potomstwie istotę, zajmującą środek pomiędzy niemi, gdyż pomiędzy wszystkiemi skrajnościami istnieje, jak to udowodnił Galton, średni typ rasowy, czyli średni dany typ ludzki.

Poza wymienionemi wyżej, nie istnieją wcale inne potrzeby ludzkie, a jeżeliby można wymienić jeszcze jakie inne, to stanowić one będą albo poszczególne formy powyższych, albo formy późniejsze — pochodne, nie zaś elementarne, o które mi głównie i jedynie chodziło.

Wszystkie zaś elementarne potrzeby nasze, po sprawdzeniu ich charakteru i sposobu działania, okazują się potrzebami materjalnemi, stanowiąc objawy działania instynktu samozachowawczego w najszerszym tego wyrazu znaczeniu, oprócz potrzeby miłosnej, która ma inne, wychodzące poza granice osobistego istnienia człowieka, cele.

Dowiadujemy się o istnieniu tych potrzeb, powolni głosowi uczucia, zmuszającego nas do zgodnej z celem działalności. Zaspokojenie tych potrzeb pociąga za sobą stan dobrobytu (*bien-être*), stan równowagi pomiędzy wydatkiem energji życiowej, a jej przychodem, wprawia nas w stan wesołości, świadczący o dobrym i przyjaznym naszemu istnieniu stanie zdrowia fizycznego i usposobienia psychicznego.

Stan ten dobrobytu zależy od prawidłowego krążenia krwi, normalnego oddechu, energicznego trawienia, od pożądanej asymilacji, od poczucia posiadania zapasu energji, dążącej do wyładowania w ruchach, ale też i od pewnego stanu głupkowatości, jako skutku braku trosk i frasunku i (chociażby czasowego tylko) zastanowienia się nad samym sobą. „Człowiek, który się decyduje poweselić — powiada Tardieu (*L'Ennui*) — wyrzeka się rozumu“.

Wogóle, tak zwane wesołe usposobienie ma w sobie wiele wspólnego z ograniczeniem umysłowym, albo zależy wyjątkowo od chwilowego stanu podniecenia.

Stan ten graniczy ze stanem tak zwanego szczęścia, ale przez wzgląd na godność istoty ludzkiej, wbrew popularnym poglądom na szczęście, nie zatrzymuję się dłużej nad tym pytaniem. Szczęście fizycznego dobrobytu jest, zdaniem moim, szczęściem świni, wygrzewającej się w błocie na słońcu, bo lepszego nad to i wyższego ona nawet sobie wyobrazić nie może.

W człowieku działają inne jeszcze czynniki. Wychowanie, obcowanie z innemi, automatyzm, nabyty dziedzicznie po długich szeregach przodków, i wreszcie własna filozofja życiowa stwarzają pewną wstrzemięźliwość, względną obojętność na

---

[1]) Haacke. Pochodzenie świata zwierzęcego.

tak zwane przyjemności i rozkosze, na wesołość, — względną wprawdzie, bo chcieć przyjemności jest to żyć, a żyć jest to chcieć...

Dwa są typy ludzkie — epikurejczyk i gnostyk.

Pierwszy poszukuje szczęścia i przyjemności; drugi stara się je zrozumieć i ocenić, ponieważ pojmuje, iż to, co go otacza, jest marność nad marnościami i wszystko marność; ponieważ wszystko przemija. Daje to ostatnie usposobienie takiego św. Antoniego, ale też pociąga za sobą i kuszenie jego; albo daje inną jeszcze odmianę człowieka, takiego Tymona Ateńczyka (Szekspira), gnostyka wskutek smutnego rozczarowania do ludzi.

Niezależnie od tego, w jaki mianowicie sposób człowiek objawia stan wesołości, lub jego antytezy — smutek i zniechęcenie, oba te stany, zależne od zaspokojenia lub niezaspokojenia potrzeb, są stanami emocjonalnemi, zależnemi od działania w nas uczuć, są stanami fizjologicznemi, ale nie rozumowemi.

Oto mniej więcej obraz każdego z tych dwuch stanów.

Tak wesołość objawia się w stanie podniety do życia: w przyśpieszonym obiegu krwi, pełnym i głębokim oddechu, w energicznym trawieniu, w ożywionym wyrazie oczu i jasnym ich blasku, w naprężeniu całej postaci, w szybkich i energicznych ruchach i w uśmiechu. Daje to obraz tego Kuby, który jest „rad, że go Pan Bóg stworzył“, czyli obraz zewnętrzny zaspokojenia potrzeb.

Smutek zaś ma obraz wręcz przeciwny poprzedniemu. Widzimy tu przygnębienie i niechęć do życia, wyrażające się w upadku pulsu, w krótkim oddechu i w westchnieniach, w moralnej i żołądkowej dyspepsji, w zgasłym wzroku, w zgarbionej postaci, w ciężkim chodzie i powolnych ruchach, w zmarszczkach twarzy. To wszystko daje obraz fizycznego cierpienia, zależącego od istnienia niezaspokojonych potrzeb, i mającego służyć za dowód, że „szczęśliwy jest ten, co się nie urodził“.

Poznawszy sposób działania potrzeb człowieka, stanowiących przyczyny jego działalności, poznaliśmy też i skutki tej działalności w kierunku zaspokojenia potrzeb.

Jeżeli tedy podany wyżej materjał i oparte na nim wnioski nie zawierają faktycznych omyłek lub logicznych błędów, to możemy zrobić wnioski dalsze:

1) że wszystkie potrzeby człowieka mają fizjologiczny charakter;

2) że zaspokojenie ich dzieje się w drodze reakcji na stany uczuciowe, zależne od wrażeń;

3) że ma ono charakter odruchowy, zależny od uczuć,

jakie powstają w nas na skutek tych wrażeń (czy to zewnętrznych, czy wewnętrznych, np. stan trzewiów naszych — wszystko to jedno);

i 4) że przeto działalność ludzka we wszystkich kierunkach czy bezpośrednia, czy pośrednia, zależy od uczuć, bo zależy od potrzeb naszych, które się uczuwają, jako stany fizjologiczne.

Jeżeli jednak nie rozum, jakby się zdawać mogło, ale uczucia nasze, jak to ma miejsce w rzeczywistości, pobudzają nas do czynów, do działalności; jeżeli ostatnie wyrokują o naszych czynach i kierują niemi, a więc i całym postępowaniem ludzkim, nie znaczy to bynajmniej, że żyjemy bezrozumnie, i że popełniamy tylko same głupstwa, albo że popełniać je winniśmy.

Przeciwnie. Bo przedewszystkim okres bezrozumnej praktyki poprzedza okres późniejszy praktyki automatycznej, czyli wrodzonej lub — ściślej — odziedziczonej zdolności, — tak zwanego instynktu, — zgodnej z celem, a więc teleologicznej, bo towarzyszyła jej powstaniu i tworzeniu się świadomość otrzymanych rezultatów, a więc fizjologiczne doświadczenie, polegające na wytworzeniu się zgodnych z celem refleksów. Trwa ten okres od czasu pojawienia się pierwszej materji organicznej, dlatego też organizm ludzki odziedziczył w spadku praktykę całego świata organicznego wogóle, a zwierzęcego w szczególności.

Gdyby uczucia ludzkie nie poprzedzały rozumowania, nie mielibyśmy materjału do rozumowania, czyli nie mielibyśmy o czym rozumować, co znaczy, że nie moglibyśmy rozumować wogóle. Najoderwańsze abstrakcje zawdzięczają swoje istnienie uczuciom, powstającym na gruncie fizjologicznym wrażeń.

Dlatego nie czynimy nic bez względu na następstwa, to jest na refleksy naszych stanów fizjologicznych, bo poszukujemy przyjemności, albo się zabezpieczamy od cierpień, a więc działamy pod wpływem doznawanych i spodziewanych uczuć, które kierują naszym postępowaniem w sposób celowy. Nawet obłąkani, to jest pozbawieni rozumu, dążą do swoich celów logicznie (*Griesinger.* — Choroby umysłowe), a raczej bardziej nawet, aniżeli przytomni, logicznie, wychodząc tylko z fałszywych założeń, dzięki cierpieniom fizycznym, a to tylko dlatego, że się kierują nie rozumem, którego im brak, ale uczuciami. Uczucia zaś zawsze są konsekwentniejsze od rozumu, bo posiadają wyraźny swój cel; cel stanowczy i w porządku rzeczy tego świata konieczny.

Jeżeli jednak postawione przez nas pytanie o roli uczucia w życiu ludzkim rozwiązuje się w ten sposób, prowadzi to

nas do wniosków dalszych, a mianowicie, że po pierwsze potrzeb ludzkich fizjologicznych, a więc zupełnie naturalnych wyrozumować nie można; można mieć tylko ich świadomość, można wiedzieć o ich istnieniu, a raczej nie można nie wiedzieć o ich istnieniu, można wreszcie tłumaczyć je i rozumieć; i po drugie nie można jeść, pić, spać i t. d., słowem, nie można chcieć wogóle z przekonania na mocy wyrozumowanych argumentów, można zaś tylko ulegać potrzebom, chęciom, uczuciom i namiętnościom, dającym kierunek naszej woli, względem której rozum spełnia zawsze służebną tylko rolę doradcy i przewodnika, rolę widzącego, który prowadzi ślepego, zdaniem Schopenhauera, rolę pochlebcy i często oszusta, wynajdującego dowody na obronę i usprawiedliwienie wykonanych przez nas czynności, a stosuje się to wyłącznie do sfery czynów moralnych, dotyczących interesów innych ludzi.

Umysł bierze udział w naszych czynnościach (niezawsze, jakeśmy to już widzieli), tylko w postaci świadomości; ta zaś jest warunkiem powstawania samego umysłu, ale bynajmniej nie rozumu ludzkiego, który stanowi zdolność myślenia logicznego, nie kierującego się żadnym praktycznym celem, a zwłaszcza celem osobistym.

Analiza naszych stanów uczuciowych może tylko paraliżować naszą działalność, bo „wiedzieć i przewidywać znaczy to, patrzeć w oczy zniechęceniu“ (*Tardieu*). Jaką może mieć dla nas wartość przyjemność, którą zgóry rozkładamy na jej pojedyńcze, składowe części?

Umiejętność kontrolowania siebie i refleksji rozumowej nad sobą i nad swojemi postępkami jest najtrudniejszą i najwyższą ze wszystkich ludzkich umiejętności. Trudność tu polega na tym, że niepodobna być jednocześnie aktorem i widzem, przechodzi to bowiem siły zwykłego człowieka. Dlatego to Victor Hugo powiada, iż „mądrym jest ten, kto się może powstrzymać od czynu w danej chwili“, gdyż, jak mówi starożytny filozof, człowiekowi właściwym jest postępowanie wbrew własnemu przekonaniu (*Video meliora, proboque, deteriora sequor*). Jest to dlatego, że kontrolowanie siebie zależy od rozumowania, a rozumowanie jest stanem umysłu biernym, bo teoretycznym, wówczas kiedy organizm żywy stworzony jest do czynności, a więc musi być czynnym praktycznie; wszelkie zaś rozumowanie polega na zawieszeniu czynności.

Jeszcze parę ostatnich wniosków ze wszystkich poprzednich.

Jeżeli z życia ludzkiego wyłączyć czynności, przestanie ono być życiem, bo życie jest stosowaniem się warunków wewnętrznych organizmu do warunków zewnętrznych, a ponieważ te ostatnie są zmienne, organizm musi być czynnym.

Jeżeli zaś z życia wyłączyć rozumowanie, życie nic na tym nie straci, pozostanie ono jako fakt; zniknie tylko wiedza o nim, to jest zniknie ocena jego wartości i znaczenia.

Ale, że bez światła świadomości, świat dla nas nie może istnieć, życie, bez udziału rozumu, byłoby tylko bezmyślnym szeregiem fizjologicznych procesów, zachodzących w zróżniczkowanej protoplazmie, o ile je zrozumieć jesteśmy w stanie.

PRAWA NATURY I PRAWA MORALNE.

Nauki społeczne i moralne oraz wygłaszane przez nie prawdy w popularnej ich formie do dziś dnia jeszcze oparte są na zasadach starych, przedwiecznych, na pierwotnej kosmogonji. Dlatego ilekroć wypada podnieść i opracować jakąkolwiek stronę życia społecznego w szczególności, napotykamy tysiące szkopułów, polegających na potrzebie i jednocześnie niemożliwości porozumienia się, jakie muszą wynikać z rozumowych różnic między przedstawicielami różnych epok myśli; a z tych składa się nietylko szeroki ogół, lecz i klasy inteligientne. Są bowiem ustalone i przyjęte powszechnie przez większość ludzi prawdy, które na tyle zdają się niewzruszonemi i bezwzględnemi dla swych wyznawców, że walczyć z niemi jest niepodobieństwem.

Tak uznawana za słuszną w zasadzie, teorja determinizmu w praktycznym życiu nie ma prawie żadnego zastosowania. Jest ona czymś w rodzaju tolerowanej tylko teorji, z którą się wciąż w zastosowaniu do rzeczywistego życia rozmijamy. Jakkolwiekbądź, teorja ta zdobywa sobie, przynajmniej w sferze społecznej myśli, coraz trwalsze podstawy. Powszechny rząd praw natury, jako stała zależność skutków od przyczyn, nie budzi już dziś w nas wątpliwości, chociaż nosi on najrozmaitsze tytuły, często nawet sprzeczne ze sobą i po części noszące w samych sobie zaród własnego upadku, jak np. rząd praw natury ze stanowiska politeistycznego, w postaci woli bogów, upadek którego rozpoczął się wraz z powstaniem wręcz mu przeciwnej i przeciwstawnej idei o rządzie losu, przeznaczenia, lub jeszcze później idei o rządzie rozumu, czyli niepoznawalnego absolutu.

Według spółczesnego nam rozumienia naturalnego porządku rzeczy, wszystkiemi zjawiskami rządzą prawa stałej zależności skutków od przyczyn. Nic się nie wymyka z pod tego rządu, wszystko mu ulega. Stąd z konieczności powstać musiała teorja determinizmu, czyli obwarunkowania i ustalenia zależności wszystkich zjawisk przyszłych od wszystkich zjawisk przeszłych, wszystkiego tego, co ma nastąpić, od tego, co się już stało. Jeżeli wszystkie wogóle zjawiska świata ulegają temu porządkowi, ulegać mu przeto muszą i zjawiska społeczne, gdyż są one

pewnemi tylko zjawiskami, zachodzącemi wśród i wskutek wszystkich innych zjawisk, nie zaś jakiemiś osobliwszemi zjawiskami, nie mającemi nic wspólnego z resztą innych zjawisk, z ogółem zjawisk w przyrodzie. My to tylko sami, dzięki psychicznemu złudzeniu, wyosabniamy samych siebie w drodze analizy z pomiędzy reszty rzeczy, nie będąc w istocie niczym innym, jak tylko grupą pewnych rzeczy pomiędzy innemi wszystkiemi rzeczami, po części zależąc od nich, po części zaś wpływając na nie, bo, jak to powiedział Spinoza: *„homo est res inter rebus“*. Wszechświat bowiem jest systematem wzajemnie wpływających na siebie rzeczy, które to wpływy stanowią szereg przyczyn i następstw, nie posiadających na naszą miarę ani początku, ani końca, gdyż oba te momenty zanadto są od nas oddalone, według możliwego dla nas rachunku, ażebyśmy mogli powziąć o nich jakiekolwiek mniej więcej ścisłe wyobrażenie.

Zagadnienie determinizmu nie budzi w umyśle naszym żadnych wątpliwości i można je uważać za postawione i rozwiązane zupełnie dobrze. Żadne fakty mu nie przeczą, wszystkie przemawiają na jego korzyść.

Wobec tej prawdy, którą umysł ludzki konstatuje wciąż w przeciągu długiego już czasu, stwierdzając ją tylko w stosunku do coraz nowych grup zjawisk i wciąż ją uogólniając, wypada zadać sobie pytanie co do znaczenia, jakie ma i mieć może ludzkie prawodawstwo w rozmaitych jego rzeczywistych formach, jako to: w formie religji, właściwej moralności i kodeksów prawa obowiązującego. Pytanie to jest zupełnie logicznym i ominąć go niepodobna w żaden sposób z obawy znalezienia się wobec nierozwikłanych sprzeczności. Jeżeli człowiek, jak go np. głęboko zrozumiał Szekspir, według zdania Kunona Fischera, — jest przyrodą, wykonywującą swoje prawa, to oczywista, że rządzą nim jednocześnie dwa rodzaje praw: przyrodzone, właściwe samej jego istocie, i prawo moralne, lub stanowione, które sam sobie człowiek stwarza, stawiając je obok przyrodzonego i narówni z przyrodzonym. Pierwsze jednakże rządzi nim pomimo jego wiedzy i woli, drugie jest własnym jego świadomym pomysłem i utworem. Pierwsze, jak to łatwo zrozumieć, pod względem swego działania jest bezwzględne; zaś to drugie wskutek tego musi być uważane za dodatek do praw przyrody, za ich uzupełnienie, dające do myślenia, iż prawa przyrodzone muszą być albo uważane za nieobejmujące wszystkich lub pewnych stron życia, albo za rządzące nim w niewłaściwy, ze stanowiska ludzkich poglądów, tj. niepożądany dla człowieka, sposób. Ale, jak to już było powiedziane wyżej, wszystko na świecie ulega rządowi praw przyrodzonych, żadne zjawisko nie może zajść poza obrębem związku, jaki zachodzi między jego przyczyną a skutkiem ostatniej, każdy

fakt jest determinowany, a więc i ludzkie czyny czy to jednostkowe, czy zbiorowe, jako także zjawiska wśród innych zjawisk, muszą ulegać temuż rządowi praw przyrodzonych. A więc wszelkie dodatki do praw przyrodzonych, wszelkie ich dopełnienia i uzupełnienia są oczywiście skutkiem jakiegoś nieporozumienia. Obok tego wszakże, fakt istnienia moralnej i prawodawczej twórczości, będący zjawiskiem powszechnym, jako również zależący od działania praw przyrodzonych, których jest zewnętrznym objawem i dowodem, jest, swoją drogą, także determinowany, a więc zasługuje nietylko na uwzględnienie, ale i na możliwie poważne zbadanie, z powodu swej logicznej jakoby sprzeczności z naturalnym porządkiem rzeczy.

Można byłoby jeszcze usprawiedliwić dążność do ustalenia działania praw przyrodzonych w tej lub innej sferze życia ludzkiego, do jak najszczegółowszego zbadania tych praw i zrozumienia sposobu ich działania, ale zupełnie niepodobna zrozumieć i usprawiedliwić tworzenie praw obowiązujących, ich wymyślanie dla uzupełnienia praw przyrodzonych, bo w ten sposób ani się nie kasuje przecie działania praw przyrody, ani się nie usuwa ich wpływu na odpowiednią sferę zjawisk, ani się nie stwarza warunków, któreby mogły paraliżować ich działalność, lub uzupełnić wady takowych. Oczywista, iż tworzenie praw ludzkich w celu ustalenia pewnego innego, sztucznego, w porównaniu z naturalnym porządkiem rzeczy, porządku — jest błędem, opartym na fałszywym jakimś rozumowaniu, bo niepodobna jest sobie nawet wyobrazić istnienia tak ograniczonej ludzkiej istoty, która nie zrozumiałaby tego błędu, jakkolwiek, biorąc rzeczy praktycznie, każdy jest prawodawcą lub przynajmniej projektodawcą do najlepszych, według jego widzenia rzeczy, praw nowych. Pomimo to, błąd rozumowania, o którym mowa, jest jak najwyraźniejszy, gdyż jeżeli człowiek ulega działaniu praw przyrody, jeżeli jego czynności są determinowane i dają się określić jako skutki poprzedzających je przyczyn, to wszelkie próby i usiłowania ustalenia innego porządku rzeczy, któryby był, jako sztuczny, w porównaniu z naturalnym, w sprzeczności z ostatnim, są pozbawione wszelkich rozumnych podstaw. Prawa, rządzące ludźmi i dotyczące ludzi, mogą to być prawa tylko przyrodzone, tj. istniejące rzeczywiście i rządzące życiem ludzkim faktycznie, niezależnie nawet od naszej świadomości i woli; prawa te mogą być tylko konstatowane i podnoszone teoretycznie; dlatego to, jeżeli nauka może w tym względzie dać jakiekolwiek wskazówki i rady, to tylko następujące.

Prawodawcza działalność lub moralna twórczość mogą być skierowane albo ku współdziałaniu prawom przyrody dla dobra ludzkości, albo ku przeciwdziałaniu im. Myśl tę w innej wpraw-

dzie formie wypowiedział dawno Bentham[1]): „Gdzie istnieje przyrodzony wstręt, tam zakaz prawa jest zbyteczny. Jaki może być cel zakazu czynienia tego, czego nikt sam nie chce robić? Przyrodzony wstręt jest już sam przez się zupełnie dostatecznym zakazem“. Warjacje tego tematu prowadzą do innego jeszcze twierdzenia, a mianowicie, jeżeli niema najmniejszej racji zakaz, w razie, gdy zakazanego nikt nie chce sam czynić, to również niema najmniejszej potrzeby nakazywać ludziom czynić coś takiego, co każdy sam przez się chętnie czyni. Myśli te doskonale ilustrują zupełną bezcelowość prawodawstwa poza obrębem naturalnego porządku rzeczy, będącego przyczyną albo istnienia pewnych czynów ludzkich, albo powstrzymywania się od nich, zupełnie niezależnie od tego, czy są one nakazane, czy zakazane przez prawo stanowione lub moralność. Rozważając powyższe pytanie z tego stanowiska, łatwo zrozumieć, że współdziałanie prawom przyrody może się wyrażać jedynie w stwarzaniu warunków, które, jako przyczyny, pociągają za sobą pewne pożądane następstwa, w stosunku do urządzenia w pewien sposób życia społecznego; zaś przeciwdziałanie tymże prawom przyrody może się wyrażać w usuwaniu warunków, które, jako przyczyny, pociągają za sobą pewne niepożądane następstwa. Poza obrębem tego, prawodawcza czynność i moralna twórczość nie są w stanie dokonać nic zupełnie, a jeżeli niekiedy usiłują dokonać czegoś większego, to wpadają w sprzeczność z naturalnym porządkiem rzeczy i z logiką, wychodząc z błędnej zasady, o której już była mowa.

Tak tedy powyższe pytanie daje alternatywę następującego rodzaju: albo ludzkiemi czynami rządzą prawa przyrodzone i ich to głosu musi on słuchać, albo rządzą niemi prawa ludzkie, stanowione przez samych ludzi, określające i regulujące każdy krok ludzki, bo ulegać jednocześnie rozkazom obu tych kodeksów człowiek nie może, nie wpadając w ustawiczne to z jednym, to z drugim kolizje. Kodeksy te bowiem, jak to zobaczymy później, są bardzo od siebie różne. Byłoby rzeczą zupełnie zadziwiającą i niezrozumiałą, gdyby stanowione prawa i moralne przepisy były wręcz we wszystkich względach sprzeczne z kodeksem natury. Owszem, są one z nim w znacznej części najzupełniej zgodne, już chociażby dlatego, że przyjmują, jako fakt naturalny, wszystkie prawie potrzeby przyrodzone człowieka, uwzględniając je i uznając za zjawisko przyrodzone, o usunięcie którego niepodobna się nawet kusić, ale pomimo to, usiłują modyfikować czynności ludzkie wobec przyrodzonych potrzeb ludzkich w pewien sztuczny sposób, nie uwzględniając nawet niekiedy praw natury ludzkiej i nakazując jej być inną,

---

[1]) Zasady Kodeksu Cywilnego, część II, r. 5, § 1.

nie taką, jaką ona jest w istocie, albo jaką być może, lub wreszcie nie robiąc różnicy pomiędzy naturą człowieka *in abstracto,* a naturą jego *in concreto,* bo wychodząc z błędnego przekonania, że natura ludzka jest stałą i niezmienną, wszędzie i zawsze jednakową, wówczas gdy, zupełnie przeciwnie, jest ona wielkością zmienną w przestrzeni i w czasie i to o tyle, że już porównanie dwuch ludzi ze sobą prowadzi niekiedy do przekonania o istnieniu bodaj dwuch odmian natury człowieka. Są rasy niższe i wyższe, są też i średnie, i pośrednie pomiędzy niemi a pierwszemi dwiema. A i w tej samej rasie są jeszcze różnice pomiędzy klasami i warstwami społecznemi; są wreszcie różnice i pomiędzy osobnikami. Słowem, jest tyle i tak wielkich pomiędzy ludźmi różnic, że rządzić niemi bez omyłki może tylko prawo przyrodzone, polegające na związku przyczyn i skutków. Prawo to rządzi też ludźmi, a nikt się z pod rządu tego wyzwolić nie może; każdy ulega mu zawsze i na każdym kroku.

Zachodzi tedy z kolei rzeczy pytanie o potrzebie stanowionego prawa i moralnego kodeksu, o ich konieczności. Cóż bowiem dodać można do kodeksu natury, który obejmuje już wszystko? Cóż stworzyć może prawo stanowione, jeżeli nic się nie dzieje poza obrębem rządu praw przyrodzonych? Na to pytanie można byłoby dać stanowczą odpowiedź, zaprzeczającą wartości, znaczenia i konieczności prawa stanowionego, gdyby nie fakt, o którym już była zrobiona wzmianka, — fakt istnienia powszechnej dążności do prawodawstwa; gdyby nie fakt istnienia obyczajów i nawet rządu obyczajów i ceremonji, które poprzedziły istnienie rządu, jako instytucji politycznej, które to fakty, jako fakty, muszą mieć swoje stałe, ciągłe i naturalne przyczyny, bo gdyby nie było tych ostatnich, nie byłoby i ich skutków, t. j. prawa stanowionego i kodeksów moralnych. W ten sposób, twórczość prawna i moralna nie są jakimś wybrykiem myśli ludzkiej; nie są one płodem poetyckiej fantazji, nie są wcale utopistycznym majaczeniem myśli, ale zupełnie naturalnym faktem, zasługującym na badanie, jak i wszystkie inne fakty naturalne, stanowiące przedmiot nauki.

Już powierzchowna nawet znajomość natury człowieka, w porównaniu z resztą żywych istot, prowadzi nas do przekonania o istnieniu dwuch kategorji praw przyrody: jednej, której ulegają wszystkie istoty wraz z człowiekiem, i drugiej, której ulega tylko sam człowiek. Cały świat ulega prawom mechanicznym, chemicznym, fizycznym i biologicznym. Jeden człowiek tylko, oprócz rządu tych praw, zna jeszcze rząd praw moralnych. I te to ostatnie są najniewątpliwiej prawami natury, ale istniejącemi i działającemi wyłącznie w świecie ludzkim, społecznym. I co najważniejsza, oba prawa te, powszechne i ludz-

kie, przynajmniej dotychczas uważane są za skrajnie sprzeczne ze sobą. Życie według praw przyrodzonych, jak je rozumiemy, nie może być moralnym, gdyż objawia ono tylko dążności samolubne jednostek, sprzyjające ich istnieniu i będące wyrazem działania prawa bezwładności. Dlatego to Spinoza, lepiej niż ktokolwiek inny, sformułował tę kwestję w krótkich wyrazach, powiedziawszy, iż według prawa naturalnego (*summo naturali jure*) ryby zamieszkują wodę i większe z nich żywią się mniejszemi (*magni minores comedunt*). Rozszerzając tę formułę praw przyrody poza obręby życia zwierząt i podciągając pod nią życie ludzkie, otrzymamy obraz powszechnej walki o byt, w której, powodując się instynktami swojej zwierzęcej natury, silniejsi panują nad słabszemi, jeżeli już ci ostatni wprost nie padają ofiarą w nierównej walce z silniejszemi od nich. Obraz ten, jakkolwiek najzupełniej wierny i zgodny z rzeczywistością, nic wszakże nie ma wspólnego z wymaganiami moralnemi, jakie człowiek sam sobie stawia, i dlatego to właśnie obraz ten nie jest w stanie zaspokoić uczucia i myśli ludzkich, dążących do urządzenia życia według pewnego wzoru moralnego, stanowiącego dowód niewątpliwie istniejącej potrzeby istoty ludzkiej dostosowania się do tego wzoru.

Pomijam pytanie, jakie są właściwie pobudki człowieka do urządzenia swego życia na pewien wzór moralny, to jest, czy wypływają one z usposobienia samolubnego, a więc czy są skutkiem stanu fizjologicznego, czyli też mają one inny jaki charakter, np. wypływający jedynie z miłości ku bliźniemu lub tylko życzliwości dla niego, gdyż pytanie to ma charakter historyczny i rozwiązuje się niechybnie na korzyść pobudek poziomych, bo wyłącznie samolubnych i grubo utylitarnych — mam raczej zamiar rozpatrzyć późniejszy już moment ich działania. Dla usunięcia wszakże pewnych wątpliwości, zaznaczyć muszę, że źródło tych pobudek jest nie rozumowe, ale uczuciowe (emocjonalne). Pobudki do czynów ludzkich w ogólności są charakteru uczuciowego, co znaczy, że zależą od uczuć naszych. Nie rozumowanie nasze determinuje nasze czynności, ale nasze potrzeby i zależne od nich uczucia; rozumowanie służy nam tylko do pomocy w tym procesie, mianowicie, jako środek, który pomaga nam dojść do celu, jako narzędzie, którym się w tym celu posługujemy. Rola rozumu w kwestjach postępowania człowieka jest i drugorzędna i podrzędna, główną rolę odgrywa jego wola. Niepodobna jest wyrozumować naszego postępowania i naszych czynów teoretycznie; skłania nas ku nim wola nasza, posługująca się tylko wskazówkami rozumu, co do sposobów, najlepiej prowadzących do celu. Człowiek je, pije, śpi, chodzi, leży i t. d., w bardziej złożonych czynnościach, np. kocha, nienawidzi i t. p. nie dlatego, że jest to rozumne, ale dlatego, że

chce tego, że doznaje pewnych uczuć i ulega im, jako opanowującym jego wolę, a raczej dającym jej kierunek. Można czuć miłość lub nienawiść, ale niepodobna jej wyrozumować. Źródło wszelkich czynności jest emocjonalne, a więc i moralnych także musi być to samo.

Że zaś źródłem uczuć moralnych jest uczucie samolubne, dowodów na to jest mnóstwo. Człowiek odczuwa i posiada świadomość przedewszystkim własnych swoich stanów fizjologicznych i psychicznych, przeto samolubstwo, jako stan fizjologiczny, jest stanem normalnym. Wiadomość o podobnych stanach innych ludzi dochodzi do człowieka później, na drodze spostrzeżeń nad niemi i walki z niemi, w której jednakże nikt nie może ustąpić, ale też wskutek tego i nic na tym nie może zyskać. Taki stan człowieka zmusza go do kompromisu z innemi, do ustępstw, które są pierwszym krokiem ku stanowi moralnemu, to jest ku stanowi umowy społecznej i układu społecznego, przeczuwanych przez Rousseau. Że z takich pojedyńczych i szczegółowych umów powstała możność istnienia społecznego życia, można dziś o tym nie wątpić. Epoka pochodzenia tych umów jest jednak od nas tak daleka, że można ją sobie tylko wyobrazić, chociaż ślady jej w postaci pierwotnej broni, ludzkich kości i czaszek, pozostałych po ucztach ludożerczych, oglądać można w muzeach starożytności; czasem stara bajka, zaklęcia lub przysłowia ślady jej przechowały do dziś jeszcze. Takim był stan moralny ludzkości kiedyś. Ale i dzisiejszy nie o wiele się różni od dawnego. Natura ludzka ulega wielu zmianom w przestrzeni i czasie — istota jej pozostaje wciąż niezmienną.

Dla oddania myśli o spółczesnej moralnej naturze człowieka, pozwalam sobie przytoczyć kilka zdań, w których Schopenhauer, o ile mi się zdaje, doskonale sformułował wszystko, co się da o niej powiedzieć. Oto są jego słowa: „Rozum dopóty może zupełnie wyraźnie i prawidłowo działać, dopóki milczy i nie wtrąca się do sprawy wola; przy każdym podnieceniu woli, czynności rozumu zostają pogwałcone, i ilekroć wola bierze udział w akcie, czynności jego zbaczają ze zwykłej drogi. Rozum nigdy nie może w podobny sposób wpływać na czynności woli... Miłość i nienawiść najzupełniej wypaczają nasze sądy... Tajemniczą władzę nad naszemi sądami posiada nasza korzyść wszelkiego rodzaju. Co jest dla nas korzystnym, wydaje się nam uczciwym, sprawiedliwym i rozumnym; a to, co nam może szkodzić, zwykliśmy najzupełniej poważnie uważać za niesprawiedliwe i wstrętne, nieodpowiednie celowi i nawet niedorzeczne. Stąd płynie źródło licznych przesądów, — przesądów stanowych, cechowych, narodowych, sekciarskich i religijnych... Podczas obrachunków moralnych robimy częściej

omyłki na swoją korzyść, aniżeli ze stratą dla siebie, bynajmniej nie z powodu nieuczciwych pobudek, ale wprost wskutek nieświadomego dążenia do zmniejszenia naszego *debet* i powiększenia naszego *credit*" [1]).

Powyższy obraz, obejmujący w sobie charakterystykę wewnętrznych, niezawsze świadomych pobudek człowieka, jakim go rysuje spółczesne nam spostrzeżenie, jakkolwiek naszkicowany ręką znanego pesymisty, jest najzupełniej prawdziwy. Może on napotkać w tym miejscu, jak napotykał gdzieindziej niejednokrotnie, te lub inne zarzuty co do swej zgodności z rzeczywistością. Zarzuty te wszakże, chociaż robione w najlepszej wierze, nie zmieniają w niczym postaci rzeczy, jako oparte na nieporozumieniu. Nieporozumienie to polega na tym, że w kwestjach moralnych usposobieni jesteśmy rzeczy pożądane brać za rzeczywiste, żeśmy skłonni, dzięki mnóstwu przyczyn, a głównie naszej miłości własnej, być daleko lepszego o samych sobie wyobrażenia, aniżeliśmy tego warci, i aniżeli na to zasługujemy. Ludzka istota ma naturę niejednostajnej i niejednakiej wartości. Jeżeli pojedyńcze osobniki, dzięki licznym czynnikom, jako to dziedziczności, wychowaniu, uspołecznieniu i wyższemu swojemu umysłowemu rozwojowi, mogą się powodować niekiedy rozumem w swych czynnościach, o ile to wogóle jest możliwym dla człowieka, to miljonowe masy, o których, jako o większości, rzecz jasna, musi być mowa we wszelkich kwestjach społecznych, kierują się tylko pobudkami swych chęci, swej woli, to jest emocjonalnemi, wypływającemi jedynie z uczucia. A pierwotne uczucie, popychające człowieka do czynów, czy to będzie człowiek pierwotny, czyli też jak najbardziej uspołeczniona istota — wytwór najwyższej nawet kultury — jest zawsze samolubstwem. U najbardziej nawet uspołecznionych istot ludzkich uczucie to odgrywa nadzwyczaj potężną i despotyczną rolę i dla zwalczenia jego głosu potrzebne są umysłowe siły, jakie są udziałem tylko bardzo niewielu.

Obok wszakże tego pierwotnego popędu, jaki skłania istotę ludzką do czynów, obok samolubstwa, istnieje niewątpliwie w człowieku mniej lub więcej niepokojący nas głos jakiegoś obowiązku, o ile to dotyczy normalnych ludzkich istot. Nazywamy ten głos głosem sumienia. Różne są zdania co do tego ostatniego. Dają się one podzielić na dwie kategorje. Zdaniem jednych, głos ten jest głosem transcedentalnego podmiotu naszej istoty, stanowiącego naszą ludzką treść, przyobleczoną w cielesną postać. Zdaniem innych, głos ten jest skutkiem nieskończenie

---

[1]) „Świat jako wola i wyobrażenie", tom 2-gi, rozdział: „O przewadze woli nad świadomością".

długiej ewolucji, jakiej ulegała natura ludzka w ciągu wieków. Pierwotny człowiek pozbawiony był wszelkich moralnych uczuć, był pospolitym bydlęciem, kierującym się wyłącznie głosem swych potrzeb cielesnych. Towarzyskie życie dopiero stworzyło w nim cały szereg instynktów, które dzięki jego zdolnościom umysłowym, stanowiącym wyłączny jego wśród wszelkich innych istot, przynajmniej co do stopnia takowych, przymiot, stały się z czasem dziedziną tak zwanych ludzkich uczuć moralnych.

Ale tu spotykamy się z zarzutem najbardziej niespodziewanym, bo pochodzącym od ewolucjonisty czystej wody, od ewolucjonisty z konieczności, jako znawcy historji rozwoju mowy ludzkiej, od Maxa Müllera, który twierdzi, iż, zdaniem jego, „ewolucja znaczy nie więcej i nie mniej, jak tylko przejście skrytych własności w jawne; jak przejście od stanu możliwego do rzeczywistego, bo w ogólnym procesie ewolucji w przyrodzie, albo w umyśle, możliwemi są nie wszystkie rzeczy, ale tylko pewne, gdyż jeżeli ewolucja zacznie pouczać, iż wszystko stać się może wszystkim, to będzie jedną ręką odbierała to, co dała drugą, i zniszczy wszelki naukowy charakter wszystkich naszych badań“ [1]).

Uwagi M. Müllera psują zupełnie budowę pospolitego rozumowania o kwestji ewolucji moralnej, ale są słuszne i konsekwentne. Są pewne wymagania umysłu, którym musi ulec najkrnąbrniejsze rozumowanie. *Ex nihilo nihil.* Oddawna już z tym twierdzeniem oswoił się umysł ludzki. Jednakże w poszczególnych wypadkach gotów jest zapominać o tym twierdzeniu, jako utrudniającym rozumowanie i wymagającym poszukiwania innych środków, prowadzących do wyjaśnienia powstających wątpliwości w kierunku najmniej spodziewanym.

W stosunku do moralnych uczuć rzecz się przedstawia tak. Uczucia moralne, czyli uczucia, polegające na życzliwości ku innym, miłości bliźniego, szacunku dla niego, uznaniu godności innych, czyli na altruiźmie, powstać musiały albo na drodze dalszego rozwoju samolubstwa, albo na jakiejś innej nieznanej nam drodze. Samolubstwo, rozwijające się konsekwentnie, djalektycznie, według n. p. nauki Maxa Stirnera, prowadzi do coraz większego samolubstwa, do podnoszenia faktów rzeczywistego życia do godności teorji i zgodnej z nią praktyki tegoż samolubstwa, a nawet do organizacji samolubstwa coraz i coraz doskonalszej, do wytwarzania szeregu instytucji, sprzyjających jego istnieniu i rozwojowi. Gdyby tak rzeczywiście było, niepodobna sobie wyobrazić kresu tego rozwoju

---

[1]) „Nauka o myśli“, r. 2-gi §§ 12—15.

i dalszych jego następstw. Jednakże rzeczywista postać rzeczy wygląda wcale inaczej.

Samolubstwo w przekonaniu spółczesnego człowieka jest niczym innym, jak faktycznym tylko, a przeto koniecznym moralnym złem. Wszystkie usiłowania ludzkości, a przynajmniej lepszej moralnie i wyższej pod względem umysłowym jej części, są skierowane ku walce z tym złem i ku wytworzeniu całego szeregu instytucji, sprzyjających wręcz innemu porządkowi rzeczy, opartemu na altruiźmie. Rodzina, państwo, kościół, szkoły, sztuka — wszystko to są objawy działalności ludzkiej i odpowiednie do niej instytucje, powstałe na drodze walki z samolubstwem. Jeżeli w tych instytucjach daje się spostrzegać wady, jeżeli funkcje ich nie prowadzą stanowczo do zamierzonego celu poskromienia samolubstwa, to dlatego, że powstały one w drodze walki i połączonych z nią koniecznie ustępstw i kompromisów, i dlatego, że proces tej walki trwa wciąż i trwać będzie pewno jeszcze długie wieki. Bądźcobądź, walka dwuch odmiennych pobudek postępowania: samolubstwa i altruizmu, faktycznie istniejąca, datuje się oddawna i ze względu głównie na pobudki moralnej wartości, biorące w niej udział, zasługuje na jak największą naszą uwagę. Oczywista, że jednym z czynników, obwarunkowujących ludzkie czynności, jest altruizm, a że objawów działania tego czynnika w ludzkich pierwotnych, poczęści hipotetycznych, poczęści zaś znanych już stosunkach, odnaleźć nie można, musi on być pod względem czasu późniejszego pochodzenia. Jednakże z powodu, iż w dziejach ludzkości spostrzegamy jego rozwój, chociaż powolny, ale ciągły i wyraźny, zmuszeni jesteśmy do poszukiwania jego pochodzenia. Można przypuścić, że w skład czynników, dzięki którym powstała ludzka istota, wchodzi altruizm, jako czynnik elementarny, nie zaś jako pochodny tylko od samolubstwa, gdyż jest w bezwzględnej z takowym sprzeczności i dlatego zawdzięczać mu swego istnienia nie może. Jest on własnością ludzkiego ducha, własnością skrytą i powoli rozwijającą się w nim jak roślina z ziarna. Przypuszczenie to jest konieczne, albo musimy kwestję tę uważać za najzupełniej niezrozumiałą i nie podlegającą badaniu wogóle. Ale, że bardzo to mało może zaspakajać nasze umysłowe potrzeby, nasze pragnienie zrozumienia moralnej kwestji, zmuszeni jesteśmy uciec się do rady Goethego, iż „lepiej jest posiadać złą hipotezę, aniżeli nie posiadać żadnej“, lepiej jakąkolwiek niż żadną, byle mieć możność zrobienia syntezy.

Wychodząc z podobnego stanowiska, możemy swobodnie przyjąć wszystkie twierdzenia ewolucjonizmu, który obejmuje tylko historję moralności, ale milczy najzupełniej o jej pochodzeniu i o pierwszej przyczynie takowej. Nie znam bardziej fan-

tastycznej epopei nad epopeję pochodzenia moralnego uczucia od samolubstwa. Oprócz jednego Adama Smitha i jego stronników, którzy tłumaczą moralne uczucie, jako rezultat sympatji, współczucia dla innych, a więc poszukują jego źródeł w sferze uczuć, wszyscy inni, traktujący o tej kwestji, o ile są niezgodni ze Smithem, uważają moralność za stan rozumowy, wówczas kiedy w moralnym popędzie jako takim niema nic a nic rozumowego i być nie może. Rozumowanie pomaga nam tylko do odkrycia moralnego uczucia, do zrozumienia sposobu jego działania, pomaga nam do analizy jego i nawet daje możność uświadomić je sobie; ale uczucie to pozostaje elementarnym i nie daje się rozłożyć na żadne inne, w skład jego wchodzące części, pozostając wciąż samym sobą i nie dając się sprowadzić do żadnego innego uczucia bardziej elementarnego. Potrzebuje ono jedynie odpowiednich warunków dla swojego rozwoju, gdyż potrzebuje ludzkiego społeczeństwa i faktu istnienia obcujących ze sobą ludzi. Człowiek samotny nie może być ani moralnym, ani niemoralnym, jest on pod względem moralności istotą najzupełniej nijaką, gdyż moralność nie jest żadną doktryną lub teorją, ale koniecznym nieuniknionym wynikiem faktycznych istniejących pomiędzy ludźmi stosunków.

Pytanie o pochodzeniu moralności można wreszcie postawić w bardziej ogólny sposób, a mianowicie, jako stanowiące część bardziej ogólnego pytania o pochodzeniu wszystkich znanych nam rzeczy. Ułatwi to pracę naszą i pomoże do usunięcia licznych trudności logicznych i drobnych zarzutów. Należy się tylko zwrócić do faktów rzeczywistości we wszystkich innych sferach zjawisk.

Tak n. p. nie ulega już dziś najmniejszej wątpliwości, że zasadnicze pierwiastki chemiczne, które były uważane długo za coś elementarnego i nie dającego się rozłożyć na swoje składowe części, są tylko wypadkowemi odmianami jednej i tej samej, jednolitej, pierwotnej, elementarnej materji, może przypuszczalnego kosmicznego eteru, może czegoś innego nieznanego nam, przybierającej najrozmaitsze cechy i własności t. zw. chemiczne, w zależności od przemiany zewnętrznych warunków jej istnienia, np. od stanu temperatury, ciśnienia i t. p. innych, nawet jeszcze dotychczas nieznanych. Istnieje przypuszczenie, że wszystkie pierwiastki chemiczne są w istocie rzeczy niczym innym, jak tylko metamorfozą tej pierwotnej materji, że może być ich daleko jeszcze więcej od znanych dotychczas i że na innych ciałach niebieskich ilość ich może być zupełnie inna, mniejsza lub większa od znanej nam ich ilości na naszej ziemi. W ten sposób przy rozważaniu kwestji chemicznych nie może być pytania o tym, czy pochodzenie każdego zosobna z pier-

wiastków chemicznych jest samoistne i niezależne od wszystkich innych, czy też jest w jakimś dziś nieznanym jeszcze ze sobą związku, tj. czy nie powstały one na drodze ewolucji jedynej pierwotnej materji, przy pewnych różnych warunkach ich pochodzenia.

Jak wiadomo, wszystkie t. zw. fizyczne zjawiska zależą każde z osobna od pewnych osobliwszych warunków, przy których zachodzi ruch cząstek materji, dzięki czemu np. mechaniczny ruch przeobraża się w ciepło i odwrotnie; ciepło tworzy ruch i może wywoływać zjawiska światła przy pewnych warunkach, przy innych budzi prądy energji elektromagnetycznej, może też brzmieć w postaci dźwięku, i odwrotnie fale dźwięku mogą wywoływać ruch, a więc ciepło, światło i t. d. Słowem, każda z energji fizycznych może przechodzić we wszelką inną przy odpowiednich warunkach, pomimo, że każda z nich, wzięta z osobna, ma swoje odrębne cechy i objawy. Można tedy i należy utrzymywać, że przy pewnych warunkach każda ze znanych dotychczas form energji fizycznej może się przeobrażać i przechodzić w każdą inną. Można więc, uznając każdą z tych form energji materji za zupełnie samoistną i oryginalną, dopóki ją obserwujemy w jej odosobnionym od innych energji działaniu, — twierdzić jednakże, że istnieją one we właściwych im postaciach, dzięki ewolucji, jakiej uległa już i ulega jeszcze pierwotna energja, wobec coraz odmiennych w czasie i przestrzeni warunków. Można nawet przypuszczać, że możliwe są objawy i innych jeszcze form energji, do dziś dnia nieznanych, i to nawet przy istniejących obecnie warunkach, nie mówiąc już o warunkach jeszcze nam nieznanych, jak to przypuszczają Flammarion i Du-Prel.

Można uważać za rzecz pewną i rozwiązaną stanowczo, że jak świat roślin, tak i królestwo zwierząt są wspólnego pochodzenia, bo od nieznanej wprawdzie pierwszej kombinacji materji organicznej, i że przeto dwa te rozmaite światy są sobie pokrewne. Jest także pewnikiem, stwierdzonym nawet przez doświadczenie, że różnice pomiędzy gatunkami i odmianami roślin i zwierząt zależą jedynie od różnych warunków, przy których zmuszone są i były one pędzić swe życie, nie zważając na tak ogromne pomiędzy niemi różnice wewnętrznej organizacji i zewnętrznej formy, że i do dziś dnia jeszcze pozostaje i powtarza się niekiedy uprzedzenie, jakoby nie mogą one mieć wspólnego pochodzenia i jakoby powstały niezależnie od siebie, dzięki odrębnym i samoistnym aktom twórczości. Jeżeli jednak zgodzić się z twierdzeniem, że wewnętrzna organizacja i zewnętrzna postać, a także i funkcje organiczne obu światów roślinnego i zwierzęcego, a także i niezliczonych gatunków roślin i zwierząt zależą tylko od różnych i licznych warunków ich

życia, to musimy uznać zarazem i konieczny stąd wniosek, że chociaż w obecnej dobie historji świata gatunki i odmiany roślin i zwierząt są od siebie tak różne, iż możnaby przypuścić, że są samoistnego i niezależnego od siebie pochodzenia, powstały one jednak wszystkie w drodze ewolucji życia organicznego, w drodze zróżniczkowania pierwszej, żywej, organicznej materji, czy będzie to bezkształtna materja organiczna, czy też będzie nią pierwsza organiczna komórka, jako organizm bardzo już złożony i skomplikowany.

Stosując te prawdy, dziś przynajmniej dla nas niewątpliwe, do zjawisk świata ludzkiego — społecznego wogóle, a do zjawisk moralnych w szczególności, zmuszeni jesteśmy uznać, jako konieczny z nich wniosek, że zjawiska moralne, zależne od działania altruizmu, powstały nie w innej drodze, jak wszelkie inne zjawiska w przyrodzie, czyli w drodze ewolucji stanu je poprzedzającego. Dopóki istnieli ludzie w stanie odosobnionym, chociaż juxtapozycyjnym, dzięki małej ich ilości na wielkich obszarach ziemi, to jest dopóki nie było jeszcze wspólnego ludzkiego życia, dopóki nie powstało ludzkie społeczeństwo, jako świadoma celu organizacja, a więc w okresie zbójeckiego i myśliwskiego a nawet pasterskiego życia [1]), dotąd człowiek powodował się w swoim postępowaniu względem innych, wypadkowo spotykanych ludzi, instynktami zwierzęcemi, jak wszystkie drapieżne dzikie zwierzęta, a więc jedynie uczuciem samolubstwa. Od czasu jednakże, kiedy ludzkość zaczęła przeżywać późniejsze epoki stanu myśliwskiego — łowieckiego, korzyści towarzyskiego życia, czyli kooperacji w postaci gromadnych polowań lub połowu ryb, stały się zanadto widocznemi, ażeby stan pierwotnej dzikości mógł trwać dalej. Zaczęło powstawać powoli społeczne życie, zaczynał się rozwijać wobec nowych warunków w życiu pierwotnego, samotnego człowieka rozbójnika inny stan ludzkiego życia. Zmuszony był ten ostatni do uwzględnienia samolubstwa swoich towarzyszy dla własnej swojej korzyści, a więc zmuszony był do panowania nad sobą i do poskramiania swoich samolubnych popędów. Był on zmuszony do tego nie dlatego, że chciał sam tego, ale, że go do tego zmuszały warunki jego nowego życia, że go zmuszali do tego jego towarzysze. Nastąpiła przemiana warunków życia, nastąpić też musiała i przemiana żywych faktycznych stosunków pomiędzy ludźmi. Obok istniejącego, jako organiczna cecha człowieka, samolubstwa, rzekłbym samodbalstwa, bo dbałości o samego siebie, musiało się zjawić uczucie nie miłości bliźniego, a nawet nie życzliwości dla niego, ale uczucie konieczności czy-

---

[1]) Jako przykład może służyć życie Cyklopów, opisane przez Homera w Odyssei.

nienia ustępstw na korzyść innych dla własnej swojej korzyści. W dalszym ciągu rozwoju praktyki tego uczucia, przybiera ono wreszcie nową postać altruizmu, który wyrasta na tym samym gruncie, co i egoizm, wyrasta obok niego i współbytuje z nim, jednakże nie jest bynajmniej późniejszą formą jego rozwoju, bo egoizm ma swój własny dalszy ciąg rozwoju i wcale go w człowieku nie ubywa. Egoizm pozostaje samym sobą i nadal, jako forma uczuć pierwotna, ale obok niego powstaje z głębin istoty ludzkiej nowe uczucie — uczucie towarzyskie, które jest czymś zupełnie samoistnym i nowym, zawdzięczającym swoje istnienie nowym warunkom życia; to znaczy, że powstało ono w drodze dalszego rozwoju ludzkiej natury, co bynajmniej nie znaczy w drodze ewolucji egoizmu.

Jeżeli się zatrzymuję dłużej nad powyższym pytaniem, to jedynie dla ścisłości. Samo przez się nie ma ono w dziedzinie nauki głębszego znaczenia nad znaczenie klasyfikacyjne i terminologiczne. Dzięki klasyfikacji zjawisk i odpowiedniej ich terminologji zdobywamy możność orjentowania się wśród zjawisk tego świata, podlegających naszemu badaniu. I w tym tylko jednym względzie klasyfikacja i terminologja mają dla nas znaczenie, ułatwiające nam metodyczną stronę badania. Przyroda bowiem stanowi jedną niepodzielną całość, która się nie składa z żadnych części, ani się dzieli na jakiekolwiek kategorje. Przyroda nie składa się ze zjawisk, stanowiących dziedzinę ani chemji, ani fizyki, ani biologji, ani socjologji, ani w szczególności etyki. Objektywnie żadna z tych dziedzin nie istnieje. Istnieje jedna tylko dziedzina przyrody i zachodzących w niej zjawisk. Ale że te zjawiska różne na człowieku sprawiają wrażenie, my to sami, dla dogodności myślenia o nich i ich badania, dzielimy je na różne kategorje, wątpliwej nieraz wartości, klasyfikujemy je, według naszego rozumienia rzeczy, w sposób bardzo względny, bo zależący jedynie od naszych wrażeń, i dla ułatwienia wzajemnego porozumienia się uciekamy się do naukowej terminologji, zgodnej z naszą klasyfikacją, a więc posiadającej tylko tę samą względną wartość, co klasyfikacja.

W przyrodzie wszystko odbywa się w jednostajny sposób, bo wszystko w niej stanowi jednolitą całość, w której wszystko zależy od wszystkiego. A wszystko, co się w przyrodzie odbywa, ulega ciągłemu zróżniczkowaniu, chociaż źródło tego wszystkiego, pozornie nieskończenie rozmaitego, spoczywa w jednolitości istnienia, w ciemnych jego i niezrozumiałych dla nas głębiach. Wszystko, co istnieje w przyrodzie, ma wspólne i jednostajne, a jednocześnie jakby i rozmaite pochodzenie. Przyczyny zaś pierwsze wszystkiego istniejącego w przyrodzie i ostateczne cele są i pozostaną dla nas na zawsze zupełnie niepoznawalne.

Dlatego to społeczne stosunki i moralne zjawiska możemy,

bez obawy popełnienia błędu, uważać za stosunki i zjawiska przyrodzone, jak wogóle wszystkie inne stosunki pomiędzy rzeczami i zjawiska, zachodzące wśród rzeczy, nie uciekając się do tworzenia jakichś osobnych teorji, dobrych tylko dla społecznych i moralnych zjawisk. Jeżeli przyroda jest sama sobą, jeżeli jest jednym niepodzielnym istnieniem wszystkiego, to wszystko musi ulegać jednemu jakiemuś prawu, — zależności skutków od przyczyn; wszystko w przyrodzie musi się stawać, tak jak się staje, i nie może się stawać inaczej, jak się staje. Staje się zaś wszystko, jak się staje, dzięki warunkom, przy których się staje. Same tylko te warunki, zmienne i niezrozumiałe co do swego pochodzenia i przyczyny, stanowią przyczynę rozmaitości, jaka się daje spostrzegać w istnieniu wszystkiego, co nas otacza i co się wciąż odmienia w pewnym jakimś kierunku, także nieznanym i niepoznawalnym. Że jednak kierunek ten istnieje, czyli że we wszechświecie panuje nie bezład i niedorzeczny chaos bezmyślnych i bezcelowych ruchów, świadczyć o tym może działanie prawa rytmu, najbardziej uderzające i bardziej od wszystkiego innego widoczne [1]).

Z tak zrozumianej moralności płynie pośrednio pojęcie o obowiązku moralnym względem innych, tj. o zastosowaniu praktycznym wymagań uczucia moralnego. Tu dopiero staje się zrozumiałą głęboka przepaść, oddzielająca uczucia fizjologiczne, samolubne od uczuć moralnych. Według Spencera, nazywać je powinniśmy n a d - b i o l o g i c z n e m i, gdyż biologja nie zna ich zupełnie; powstają one dopiero w świecie społecznym, wśród żyjących towarzysko ludzi. Zwierzęta towarzyskie nie znają tego uczucia zupełnie, a brane nieraz za wzór ładu i porządku ule i mrowiska są widownią najbardziej krwawych gwałtów i mordów, jakie tylko wyobrazić sobie można, gdyż wykonywują się tam takowe przez solidarnie działające masy i, co jest najdziwniejsze, bynajmniej nie w imię własnego ich interesu, ale w imię interesu przyszłych pokoleń, tylko w imię egzystencji tych ostatnich. Jak sam cel takiego stanu rzeczy, tak i owa niezmienna jednostajność owych mordów i gwałtów świadczą o tym, że kwestja ta jest zupełnie niezrozumiałą, zjawiska zagadkowemi i należącemi do rzeczy, o których się nie śniło filozofom. Cele, jakie leżą w przyrodzie, są zupełnie inne od celów, jakie my sami, świadomi siebie ludzie, sobie stawiamy. A że cele te być muszą, o tym świadczą nietylko fakty, ale i logiczne wymagania naszego umysłu, który jest świadomą siebie przyrodą, — świadomą o tyle — o ile, względnie, ale to rzecz tylko stopnia i ilości, nie zaś jakości i istoty rzeczy.

---

[1]) Obacz moje „Prawo rytmu“ w zbiorowym piśmie „Prawda“, poświęconym Al. Świętochowskiemu, 1897—1898 r.

Zresztą, jak uczucie nasze, które jest uczuciem świadomej siebie przyrody, tak i logika, która jest logiką tejże przyrody, nie czymś zewnętrznym i obcym w stosunku do niej, lecz jej częścią nieoddzielną i zarazem przynajmniej dotychczas na naszej ziemi najdoskonalszą, — nie mogą funkcjonować nietylko prawidłowo, ale funkcjonować wogóle, skoro tylko zostanie wykreślone z naszego słownika pojęcie o celu. W tym ostatnim wypadku, uczucia nasze tracą swój przedmiot, rozumowanie urywa się w pośrodku i nie może być doprowadzone nietylko do jakiegokolwiek końca, ale wogóle prowadzone mniej więcej logicznie. Możemy wprawdzie zupełnie nie rozumieć celu przyrody, co bynajmniej nie świadczy przeciw niemu. Może to tylko być dowodem, iż cel ten jest albo zbyt złożony i przewyższający siłę naszego rozumu, albo może zbyt prosty nad wszelkie nasze spodziewanie. Pokaże to przyszłość. Dokona może tego tylko gienjalny syntetyczny umysł, który znajdzie formułę, obejmującą i wyrażającą istotę wszystkich zjawisk, nie bacząc na ich pozorną nieskończoną rozmaitość. Wielkość zadania nie powinna nas przestraszać wobec zdobyczy, poczynionych już przez umysł ludzki w kierunku odgadywania tajemnic przyrody i wobec tego głównie, że najgłębsze z nich zostały zdobyte w drodze apriorystycznej. Późniejsze dopiero badania i sprostowania dokonywane bywają *a posteriori*.

I tak w każdej normalnej ludzkiej istocie odegrywa się dramat moralny, walka dwuch pobudek postępowania — egoistycznej i altruistycznej, świadcząca o dwoistości jej obecnej natury. Twierdzić to można bezwarunkowo, gdyż na poparcie tego twierdzenia codziennie naokoło nas zachodzi tysiące wypadków, a i w nas samych wciąż się taż walka odbywa. Można nietylko rozumieć, ale wprost uczuwać tę prawdę. Polega ona na przeciwdziałaniu dwuch stron ludzkiej istoty, fizjologicznej i moralnej. Jedna z nich, pierwsza, posłuszną jest głosowi praw przyrody; druga doświadcza wciąż niepokoju moralnego, będąc zmuszoną przeciwdziałać pierwszej. Jeżeli większe ryby, według Spinozy, pożerają mniejsze, żyjąc według praw przyrody, to w świecie ludzkim stosunek ten jest moralnie niemożliwym. Oburza się przeciw podobnemu porządkowi rzeczy natura ludzka nietylko ze względów utylitarnych, ale i głównie ze względów moralnych. Wszystko, co jest dobre i słuszne w sferze biologicznych zjawisk, jest okropne i wstrętne w sferze stosunków moralnych. I nie może tu być żadnego uspokojenia dla naszych uczuć, nie można usprawiedliwiać pewnego faktu wstrętnego moralnie tym, że przecież tego rodzaju fakty są rzeczywistością, a z rzeczywistością walczyć niepodobna. Nie przemawia to ani do naszego moralnego uczucia, ani do naszego przekonania. Dowód zaś, polegający na argumencie, iż takim jest porządek rzeczy

tego świata, nie jest dowodem, ale nieporozumieniem, wypływającym z pomieszania dwuch istniejących faktycznie porządków rzeczy, — porządku biologicznego z porządkiem moralnym. Bo, co jest porządkiem w świecie biologicznym, może być i staje się nieporządkiem w świecie moralnym, dzięki innym warunkom życia w obu tych światach. Dążność umysłu ludzkiego do usprawiedliwienia w świecie moralnym porządku biologicznego, co w najdoskonalszy sposób dałoby możność objąć i zrozumieć całość wszechrzeczy, gdyby dało się dokonać na drodze syntezy, stwarza tylko odrażające moralnie teorje. Dobrze jeszcze, jeżeli teorje te są przynajmniej szczere, bo w takim razie mogą one być świadectwem błędów, jakie popełniać może umysł ludzki w drodze rozumowania. Można bowiem przypuszczać, że teorje te wygłasza pierwotna, blizka jeszcze do zwierzęcej myśl ludzka na usprawiedliwienie najwstrętniejszych, bo wyłącznie wspólnych zwierzętom i człowiekowi-bydlęciu stron jego pierwotnej przedspołecznej przyrody.

Porządek rzeczy tego świata, jak to już było powiedzianym, jest dwojaki: jeden dobry i słuszny dla całego świata, oprócz człowieka; drugi odpowiedni tylko człowiekowi, jako istocie społecznej, posiadającej świadomość swojej społecznej roli. Ten ostatni nie może słuchać jedynie głosu biologicznych praw przyrody z obawy utraty we własnych oczach swej ludzkiej godności. Prawa przyrody, jakkolwiek obowiązują i ludzką istotę, to wszakże nie bezwzględnie, ale o tyle i dopóty, o ile i póki nie stają w sprzeczności z prawem moralnym. Od tej chwili zaczyna się między niemi rozbrat i walka, w której jedne z nich ustąpić muszą. I co gorsza, to mianowicie to, że o ile jest stanowczym i absolutnym rząd praw przyrody, o tyleż stanowczym i absolutnym jest rząd praw moralnych.

Konsekwentna racjonalna moralność, jak tego wymaga djalektyka moralnych doktryn, jest zaparciem się siebie, prowadzącym omal nie do ascetyzmu, to też przechodzi ona nasze siły ludzkie o tyle, iż podziwiamy jej przykłady w żywotach ludzi, uważanych przez nas za świętych; że oddajemy cześć ludziom, poświęcającym swe życie dla dobra ludzkości, i że szanujemy nakoniec ludzi, umiejących panować nad sobą i kierować sobą, i ludzi, do których się stosuje zasada Kanta: „postępuj tak, ażeby reguła twego postępowania, mogła służyć za powszechnie obowiązujące dla innych prawo“. Takiej moralności przyroda, poza obrębem społecznego ludzkiego życia, nie zna zupełnie.

W kwestji zaprowadzenia pożądanego w ludzkim społeczeństwie moralnego porządku, przychodzi na pomoc naszym zamiarom bardzo ważny, jąkkolwiek pospolicie zapoznawany

czynnik, usprawiedliwiający przepisy prawne, o ile, rozumie się, przepisy te mają na widoku cele moralne istotnie, chociażby nawet przepisy te prawne powstały w drodze nieumiejętnego stosowania koniecznej, a nieposiadanej przez prawodawcę teorji do wypływającej z niej praktyki. Wiele okoliczności stać może takiemu prawodawstwu na przeszkodzie, ale dają się one sprowadzić albo do braku podobnej teorji wogóle, albo do istnienia wielu sprzecznych ze sobą teorji.

Dla zaznaczenia charakteru prawa stanowionego, czyli tak zwanego kodeksu prawa obowiązującego, usiłującego zaprowadzić pewien porządek społeczny należy pamiętać, że ma ono charakter wyłącznie praktyczny, i że przeto do wszelkich kodeksów należy stosować tę samą miarę, jaką stosujemy wogóle do wszelkiej praktycznej umiejętności, do wszelkiej praktyki.

Każda praktyka przypuszcza, jako konieczny warunek swojego istnienia, pewną odpowiednią jej teorję, jako swoją podstawę i swoje usprawiedliwienie, i odwrotnie każda teorja zawiera w sobie zapowiedź istnienia odpowiedniej wypływającej z niej praktyki. Każda praktyka jest niczym innym, jak umiejętnością stosowania teorji do właściwej sfery zjawisk lub postępowania, przypuszcza przeto istnienie pewnej teorji stosowanej praktycznie do życia rzeczywistego; czyli praktyka jest umiejętnością stosowania do rzeczywistości pewnych prawd teoretycznych. Gdyby nie istniały te ostatnie prawdy, nie mogłoby istnieć i praktycznej umiejętności stosowania ich do życia. W tym ostatnim wypadku, wszelka praktyczna działalność nie byłaby umiejętnością, ale szeregiem bezładnych i nie mających żadnego rozumnego celu ruchów i czynów ludzkich na oślep.

Takiemi jednak były, albo raczej mniej więcej takiemi być musiały, pierwsze usiłowania działalności pierwotnej ludzkości, nie posiadającej żadnej zgoła teorji życia, albo tylko fałszywą. Wszystkie gałęzie, jak teoretycznej wiedzy ludzkiej, tak też i późniejszej od niej w czasie stosowanej umiejętności, posiadają pod względem kolei swojego powstawania zupełnie jednakowe dzieje. Pierwej powstaje teorja, później dopiero staje się możliwym jej stosowanie. Ale, pierwotny człowiek (jest to wprawdzie pojęcie bardzo szerokie, bo wchodzą tu szczegółowe pojęcia, jak o pierwszych ludziach, którzy przedstawiają się nam jeszcze jako prawie zwierzęta, tak i o ludziach, którzy żyli już w stanie pewnej cywilizacji, chociaż byli nieco bliżsi do stanu pierwotnego i dalecy od stanu najstarożytniejszych cywilizacji. Wszystkie te określenia są względnej wartości, jednakże musimy je mieć na uwadze z powodu różnic pomiędzy stanem człowieka pierwotnym, a stanem cywilizowanym, cho-

ciażby najstarożytniejszym) nie mógł posiadać jeszcze żadnych teorji, bo musiał je jeszcze sam dla siebie stworzyć. Pierwotna epoka życia ludzkości, albo raczej pierwsza jego doba, charakteryzuje się przez formułę *primum vivere, deinde philosophari*, bo rzeczywiście, aby móc filozofować, trzeba przedtym mieć do tego materjał, zaczerpnięty z własnego doświadczenia, nad którym z konieczności odbywa się ciągła refleksja. To też pierwotna ludzkość żyła czas dłuższy, nie posiadając żadnej teorji życia, albo raczej każdy zosobna pierwotny człowiek posiadał swoją osobistą teorję świata i życia, zgodnie z wyrażeniem „co głowa, to rozum“. Ma to miejsce i dziś jeszcze, pomimo to, że istnieją przyjęte i uznane przez ogromny ogół teorje świata i życia, chociaż wcale nie dlatego, ażeby były one zgodne z rzeczywistością i prawdziwe, t. j. dobrze wywnioskowane i uzasadnione, ale raczej dlatego, że zostały już one przez większość uznane, jako przemawiające najłatwiej do bezkrytycznego rozumowania, powołującego się zawsze na t. zw. „oczywistość“ i bezpośrednie osobiste wrażenie, będące jednakże najczęściej skutkiem wypadkowych zdarzeń i wyjątkowych okoliczności lub skutkiem zbiorowej sugiestji.

Jeżeli dodać do tego najpopularniejsze i najstarsze animistyczne poglądy na świat, polegające na przekonaniu, że wszystkie rzeczy podobnie, jak sam człowiek, są ożywione i uduchowione, to metoda tworzenia i powstawania pierwotnych teorji świata i życia staje się zrozumiałą. Animizm, jako konieczny wniosek antropomorficznego poglądu pierwotnego człowieka na świat zewnętrzny, jako na szereg ożywionych istot, daje obraz ożywionych i obdarzonych wolą wszystkich rzeczy pojedyńczych (fetyszyzm), a później już całej ożywionej i obdarzonej wolą przyrody, jako całości (*deizm*). Motywy tej woli, właściwej wszystkim rzeczom i całej przyrodzie, zrozumiane w sposób antropomorficzny, uważane były przez pierwotną ludzkość za coś stałego dla każdej rzeczy lub istoty, zależnie od przypuszczalnego indywidualnego charakteru tych ostatnich i dlatego były zawsze tłumaczone przez pierwotnego człowieka konsekwentnie, jako akty woli czynnika, wywołującego zjawiska. Zgodnie z takim rozumieniem zjawisk zależały one, zdaniem pierwotnego człowieka, od woli miljonów fetyszów, później nieco od woli kilkudziesięciu lub kilkuset bóstw, (co było pierwszą syntezą filozoficzną, powstałą na gruncie fetyszyzmu), pod kompetencją których były podzielone wszystkie rzeczy; następnie, już od jednego, w najgorszym wypadku, od kilku bóstw. W miarę rozwoju myśli ludzkiej, powstaje epoka bardziej krytycznego myślenia, w czasie której zjawiska są uważane jako zależne od nadprzyrodzonej istoty rzeczy. Nakoniec myśl ludzka, znużona płodami własnej, niczym nieokiełznanej fantazji, zatrzymuje się

nad faktami i ich związkami i poszukuje drogi tłumaczenia zjawisk w sposób naukowy.

Stosuje się to i do pracy ludzkiej myśli w zakresie nauk moralnych. I tu początkowo źródłem praw, według przyjętego powszechnie poglądu, jest wola bogów; później nieco wola królów; następnie, w miarę rozwoju politycznego znanych nam narodów, t. j. w miarę rozwoju instytucji prawodawczych, dających udział w twórczości prawnej przedstawicielom ludu, powstaje przekonanie o istnieniu samej przez się rozumowej kategorji prawa, niezależnego od żadnych warunków, ale przeciwnie, obowiązującego przy wszelkich warunkach życia zawsze i wszędzie (*fiat justitia, pereat mundus*), odpowiadającego t. zw. prawu naturalnemu, swego rodzaju fetyszowi; następuje wreszcie epoka badania faktów życia moralnego, w celu odkrycia praw rządzących zjawiskami moralnemi we wszelkich ich postaciach (religja, moralność i prawo). Epokę tę, która zaledwie od niedawna nastąpiła, należy uważać za epokę naukowego badania prawa. Zapowiada się wprawdzie dotychczas owo badanie, dzięki gromadzeniu i oświetlaniu odnośnego materjału, świadczącego, że zjawiska moralne, podobnie jak i wszelkie inne, zależą od rządu praw przyrody, któremu człowiek ulega, jak gdyby pewnej jakiejś woli, rozumianej jednakże w odmienny od pierwotnego rozumienia sposób.

W podobnym do dziejów wszystkich innych gałęzi nauk stanie, znalazła się historja moralności i prawa, bo w pierwotnej epoce, o ile prawa przestały już być tylko obyczajem, przekazanym od przodków (*mores majorum*) i pozostałym dzięki społecznemu życiu i tradycji, były one uważane za boskie przykazania lub za boskie wyroki, za rodzaj natchnienia (Themida i themidy); później za rozkazy panujących (*quod principi placuit, legis habet vigorem*), nakoniec, i trwa to dotychczas, stosowano do ludzkich stosunków pewne oderwane normy i ideje, polegające na twierdzeniu, że tak być powinno, że taki jest porządek świata, zależny od bezwzględnej idei sprawiedliwości, co stanowi wprawdzie tylko podniesienie faktów życia prawodawczego do godności idei, nie zaczerpniętej znikąd inąd, jak tylko z samego kodeksu, stanowiącego realną oczywistość.

Przytym nawet, z przeniesieniem władzy prawodawczej na przedstawicieli ludu, gdzie prawo jest rezultatem głosowania, idzie znowu w zapomnienie, że prawa stanowione, obowiązujące, nie mogą być i nie powinny być wcale improwizacją, ale są rezultatem pracy myśli, konstatującej fakty rzeczywistego życia i stosunków społecznych i wreszcie oceniającej te fakty według ich wartości ze względu na interesy społeczne. Praw nikt nigdy nie tworzy, chociaż sobie to wyobraża, ale tylko odkrywa i ujawnia istnienie ich działania, chociaż się tego nie domyśla.

Chodzi tylko o to, jak te prawa bywają rozumiane, a jeszcze więcej chodzi o ich stosowanie do życia. Nastąpić wreszcie musi i powinna epoka naukowego tylko badania faktów moralnego i prawnego świata, z których można będzie robić godne uwagi, bo ścisłe wnioski, a więc można będzie osiągnąć i cel naukowego badania — stosowaną umiejętność praktyczną, to jest, umiejętność regulowania stosunków ludzkich zgodnie z teorją.

Twierdzić można, że analogje pomiędzy rozwojem nauki wogóle, a rozwojem nauk społecznych i w ich liczbie nauki moralnej i wyłącznie już roszczącej pretensję do miana także nauki — nauki prawa są zupełne, jeżeli nie w szczegółach, to w ogólnej zasadzie rozwoju wszystkich tych gałęzi wiedzy ludzkiej.

A o to mi najwięcej obecnie chodzi, bo obraz rozwoju myśli moralnej i prawnej dowodzi, że dotychczas myśl ta szła błędną drogą, chociaż drogą dla siebie jedynie możliwą, mianowicie drogą właściwą pierwotnej myśli, nie posiadającej żadnych innych podstaw, oprócz t. zw. osobistego doświadczenia i przekonania i zależnych od podobnego wątpliwej wartości materjału poglądów.

Nie znaczy to bynajmniej, żeby wszystka dotychczasowa praca myśli ludzkiej w zakresie nauk moralnych i prawnych nie warta była żadnej uwagi, jako bezowocna lub niedorzeczna; przeciwnie, w każdej z licznych teorji moralnych jest pewna jakaś część prawdy, t. j. zgody z rzeczywistością, ale tylko część jej niejaka, bo zależąca od zwrócenia uwagi na pewną jakąś jedną stronę kwestji t. j. od jednostronności myślenia. Ale, że pytanie o moralności jest najbardziej złożone z pomiędzy wszystkich pytań nauki wogóle, a nauki społecznej w szczególności, więc dopóki nie będą wzięte pod uwagę i rozważone wszystkie strony tego pytania, dotąd samo pojęcie o moralności i o moralnym porządku społecznym nie może być rozwiązane. Dlatego uważam za możliwe utrzymywać, że dotychczasowe dzieje moralnej i prawnej twórczości stanowią tylko próby i usiłowania stworzenia czegoś zasługującego na miano nauki, ze stanowiska teoretycznego, i umiejętności stosowanej, ze stanowiska praktycznego, bo jak dotychczas, nauka o moralności prawie nie jest jeszcze wcale nauką, a umiejętność moralna i prawna stoją dotychczas jeszcze na stanowisku prawie pierwotnym, stanowiąc szereg nakazów i zakazów, wypływających nie z natury stosunków ludzkich, ale z pewnych sprzecznych ze sobą zasad, nie mających nic wspólnego z nauką. Jest to dlatego, że twórczość moralna i prawna opiera się nie na danych naukowych, ale jedynie na djalektyce t. j. czerpie argumenty z konsekwencji, wypływających z błędnych w zasadzie założeń.

Wszystkie tedy istniejące i znane kodeksy moralne i prawne,

możemy uważać tylko za długi szereg dokonanych dotychczas, nieświadomych eksperymentów, przedsiębranych w celu zaprowadzenia przypuszczalnie najlepszego stanu społecznego; albo, odrzuciwszy wreszcie kwestję wartości wewnętrznej podobnego stanu, wprost za szereg eksperymentów nad przyrodą ludzką. Eksperymenty te stanowią właściwie tylko materjał dla przyszłej teorji moralności i prawa i dla przyszłej stosowanej prawnej i moralnej umiejętności. A ponieważ, jak dotychczas, niema jeszcze zupełnie naukowej teorji moralności i prawa, niema więc i być teraz jeszcze nie może ich stosowanej umiejętności.

Każdy prawodawca w zakresie moralności lub prawa, wyrażającego (zdaniem Jellineka) minimum moralnych wymagań, mając na widoku pewien cel praktyczny do osiągnięcia, nie przewiduje i nie liczy się wcale z tym, o ile osiągnięcie jego celu jest możliwe; nie liczy się wcale z przeszkodami, lub nawet ignoruje takowe, bo jedno ma tylko za zadanie swojej twórczości — urzeczywistnienie swojego planu, realizację swoich myśli, właściwie marzycielstwo, pospolitą ludzką projektomanję. Zważywszy jednak to, co było już powiedziane o braku dotychczas wszelkich teoretycznych podstaw do stosowanej umiejętności moralnej i prawnej, wszystkich prawie dotychczasowych twórczych usiłowań moralnych i prawnych nie można uważać za co innego, jak za realizację ludzkiego nieuctwa i ciemnoty, jak za próby realizacji ludzkiego głupstwa i niewiadomości, w celach wprowadzenia ich w życie i uwiecznienia.

Zrealizowanie i wprowadzenie w życie nieuctwa ludzkiego nie jest znowu wcale rzeczą tak mało ważną, żeby już wcale nie zasługiwało na uwagę. Owszem, realizacja nieuctwa stanowi konieczny i nieunikniony racjonalny warunek wszelkiej eksperymentalnej wiedzy, nietylko w okresie pierwszych nieumiejętnych kroków, ale i w każdym późniejszym okresie. Jak dotychczas przynajmniej, było tak zawsze. Tylko popełniwszy głupstwo i zrobiwszy omyłkę w każdej praktycznej sferze naszej działalności, przychodzimy do przekonania, żeśmy je zrobili. Na żadnej innej drodze niepodobna byłoby nawet nabyć przekonania o istnieniu fałszywej teorji i o praktycznych niedorzecznościach, zależących od jej zastosowania do życia.

W prostocie ducha i dzięki naiwności, niewiadomości, gotowiśmy uważać wszystkie nasze czynności, o ile nie są one rzeczą trafu, za rzecz rozumną, bo niby przez nas wyrozumowaną. Dość jest jednak przypomnieć, że tak samo myśleli wszyscy ci, co nas w czasie poprzedzili, popełniwszy z naszego stanowiska cały szereg omyłek i głupstw; a także, że najprawdopodobniej wszyscy ci, co po nas nastąpią, będą myśleli toż samo o nas, ażeby zrozumieć, że to, co robimy my sami obecnie, może być także głupstwem, że dlatego lepiejby było,

gdybyśmy postępowali jakoś inaczej, w bardziej racjonalny sposób.

Gdy więc owo bardziej rozumne i racjonalne postępowanie nasze jest możliwe, a my, niestety, sami nie możemy sobie wyobrazić nawet, na czymby ono polegać mogło, to zmuszeni jesteśmy, z wielkim dla siebie upokorzeniem, zgodzić się z tym, że prawdopodobnie popełniamy ciągle w najlepszej wierze cały szereg niedorzeczności, nie podejrzewając zupełnie tego. Co zresztą jest bardzo szczęśliwym warunkiem naszego życia, bo w przeciwnym wypadku stałoby się ono czymś zanadto nieznośnym i przewyższającym siły człowieka.

Wychodząc z tego stanowiska, zmuszeni jesteśmy przyjąć wszystkie jego konsekwencje, a przedewszystkim określenie życia, jako procesu, składającego się z szeregu popełnianych przez nas głupstw. Dopóki człowiek żyje, popełnia wciąż głupstwa, jak w zakresie osobistego swojego życia, tak tymbardziej i wspólnego z innemi społecznego życia; jak w stosunku do własnego losu, tak i do losu innych, o ile na takowy los wpływać może. Ponieważ jednak i czyny nasze i bezczynność stanowią ważny moment w życiu społecznym, przeto i wszelka działalność nasza i uchylanie się od tej lub innej działalności musi pociągać za sobą liczne następstwa społeczne. Dopóki człowiek żyje, robi ciągle głupstwa i odwrotnie, póki robi głupstwa, znaczy to, że żyje; od chwili, kiedy przestaje robić głupstwa, przestaje właściwie żyć życiem ludzkim normalnym, czyli życiem, składającym się z błędów i omyłek.

Mądrość jego, nawet jeżeli ją posiada, jest czymś zgoła sprzecznym z życiem i normalną ludzką działalnością. Doświadczenie bowiem ma to do siebie, że powinno być koniecznie własnym i osobistym. Dlatego każdy z nas przedsiębierze je z samego początku na własnej swojej skórze. Nauka, jakąby można wyciągnąć z doświadczenia innych, nie istnieje dla nas zgoła, z wyjątkiem chyba wrażeń, jakie na nas los żyjących bliźnich naszych wywiera. W ten sposób, fakty, potrzebne nam dla stworzenia teorji, istnieją, ale wnioski z nich, o ile nie zależą od osobistego doświadczenia, żadnej prawie w życiu osobistym człowieka nie odgrywają roli.

Zresztą posiadanie całkowitej skończonej mądrości, jako dostępnej tylko przypuszczalnie, jest niemożliwym. Niema bowiem bezwzględnej mądrości. Jest tylko mądrość względna, t. j. zależna od czasu i od miejsca. A gdybyśmy nawet poznali rzeczywisty istniejący obecnie stan wszechrzeczy, to i to nie stanowiłoby jeszcze bezwzględnej mądrości, gdyż postać rzeczy wciąż się odmienia, bo, jak powiada Höffding, „wszechświat nie jest rzeczą, ale procesem“. Zanim przeto proces ten się nie skończy, nie możemy zdobyć skończonej ostatecznej o nim wiedzy.

Dlatego też, dopóki będzie istnieć ludzkość, musi ona dążyć ciągle do posiadania mądrości, nigdy nie będąc w stanie posiąść jej wreszcie całkowicie.

Ale prócz tego, co znaczy wreszcie głupstwo? Co znaczy popełniać niedorzeczność? Pytanie to należy poddać dalszej jeszcze analizie.

Każdy czyn nasz zawsze przypuszcza pewien pożądany przez nas swój cel. Jeżeli skutkiem czynu jest coś niezgodnego z jego celem, mówimy, żeśmy popełnili głupstwo. Głupstwo tedy może być skutkiem czynu, ale nigdy świadomym jego celem. Że zaś skutki czynów naszych zależą nietylko od naszych zamiarów, ale jeszcze i od okoliczności zewnętrznych, które w pewnym tylko stopniu można przewidywać, że więc pod wielu względami skutki te wogóle są nieprzewidzialne, co w zwykłym języku nazywa się zależnością od wypadku, który się wymyka z pod ścisłego naszego rachunku, przeto za skutki bardziej złożonych czynności swoich człowiek nie może być odpowiedzialnym. Sądzić o wartości postępku człowieka można tylko z wartości jego celów, chociaż i te ostatnie, swoją drogą, wcale nie zależą od dowolnego wyboru człowieka, gdyż człowiek jest tylko narzędziem przyrody, wykonywującym determinowaną mu przez bieg wszechrzeczy rolę, której, być może, w świadomy sposób nigdyby sam dla siebie nie wybierał. Wszystko, co człowiek czyni — czyni dlatego, że musi tak czynić, że inaczej czynić nie może, przynajmniej w każdej danej chwili. Wszystko, co się już kiedykolwiek stało, stać się tak musiało, a co się jeszcze stanie w przyszłości, stać się musi. Nic w tym porządku świata odmienić nie możemy, a przeto i własnej naszej ludzkiej roli.

Coprawda, sam porządek świata, jakkolwiek determinowany, nie jest stały, lecz przeciwnie, jest zmienny, a więc jak rola wszystkich tych, którzy wnoszą do niego zmiany, tak i tych także, którzy się tym zmianom opierają, jest również determinowana. Przeto każdy z nas odgrywa na scenie świata przymusową dla siebie, bo determinowaną mu rolę, dlatego, że nie może odgrywać żadnej innej roli. Nie powinno to jednakże prowadzić nas do zniechęcenia i do opuszczania rąk, lecz tylko do pewnej filozoficznej rezygnacji, która jest jedynie możliwą dla każdego mądrością życiową. Nie możemy nie działać, unikając zawodów, a chociaż rozumiemy, co warta jest nasza działalność, działać musimy.

A czy działalność ta jest racjonalną, czy niedorzeczną, w obu wypadkach jest ona konieczną i nieuniknioną. W ten sposób głupstwo ludzkie, jak w teorji, tak też i w praktyce, ma swoje głębokie przyczyny i dlatego nie może być ani ignoro-

wane, ani lekceważone. Wobec historji człowieka, jak głupstwo jego, tak też i mądrość są zupełnie jednakowej wartości.

Nie będzie tedy ani przesadą, ani paradoksem twierdzenie, że cała umysłowa historja ludzkości jest nieustannym ciągiem następujących po sobie z kolei przejść od omyłek i błędów do sprostowania jednych i drugich, bo gdybyśmy się nie mylili w sferze rozumowania i nie popełniali błędów, czyli głupstw, w życiu praktycznym, to nie moglibyśmy posiadać wogóle wiadomości o istnieniu ani głupstwa, ani jego przeciwieństwa — mądrości. Droga do prawdy prowadzi przez krainę głupstwa i dlatego jest jedyną możliwą i jedynie, można powiedzieć, rozumną, bo innej drogi niema wcale i być nawet nie może.

Dlatego to właśnie wszelkie teoretyczne błędy i praktyczne omyłki, jako objawy głupstw, popełnianych przez nas, stanowią drogocenny materjał nietylko dla nas samych, ale i dla przyszłych pokoleń; dzięki bowiem błędom i omyłkom, człowiek jest w stanie zdobyć znajomość prawdy i wyciągać z niej potrzebne mu w praktycznym życiu wnioski.

Jakkolwiekbądź, przepisy prawne mają tę zaletę, że zaprowadzają w przymusowy sposób pewien faktyczny porządek społeczny. Chociaż przepisy te, jakeśmy to już widzieli, mają niekiedy charakter świadomego eksperymentu tylko, czyli próby, której skuteczność w pewnym kierunku ma się wykazać dopiero po upływie pewnego czasu, to jednak częściej, raczej zawsze, przepisy te zaprowadzają pewien porządek, jako sam przez się pożądany. Pomijając tedy prawodawcze usiłowania, mające charakter eksperymentalny, świadomy i nadzwyczaj pouczający, bo prowadzący w przyszłości do przekonania o możliwości, lub niemożliwości pewnego społecznego porządku wobec pewnych warunków życia społecznego, należy zwrócić uwagę na następstwa usiłowania zaprowadzenia i podtrzymywania pewnego porządku rzeczy, mniej więcej zgodnego z moralnemi wymaganiami, właściwemi pewnemu stopniowi rozwoju społeczeństwa. Przymus, częstokroć może nawet nieprzyjemny, prowadzi do pewnego usystematyzowania stosunków, gdyż wobec niego pewne nakazane czyny są spełniane częściej, inne mimowoli, wobec groźby kar i innych tym podobnych następstw, rzadziej. Dzisiejsze np. kodeksy karne, z wyjątkiem przestępstw bardziej wyrafinowanych, możliwych wśród ucywilizowanych społeczeństw, są wiernym moralnym obrazem istotnego normalnego usposobienia pierwotnego człowieka. Wszystko to, za co te kodeksy dziś karzą, niegdyś było spełniane przez pierwotnego człowieka codziennie, jako rzecz zwykła, do powstrzymania się od której mogło go zmusić tylko przeciwdziałanie innych. Rozbój, kradzież, zabójstwo i wszelkiego rodzaju gwałty, były codziennym zajęciem pierwotnych ludzi w dobie myśliwskiej

i koczowniczej dziejów ludzkości. Dziś, obraz ucywilizowanej ludzkości jest inny, o wiele od wyżej przytoczonego lepszy..To wszystko, co było możliwym w czasach prastarych, dziś jest uważane za zbrodnię. A bohater głębokiej starożytności dziś byłby uważany za pospolitego złoczyńcę, mianoby go za wyrodka społeczeństwa, w którym się odzywają od czasu do czasu pierwotne napół zwierzęce jeszcze instynkty.

Stało się to w drodze moralnego postępu, który jest skutkiem po części istnienia kodeksów, bo same kodeksy były znów jednym z objawów postępu ludzkiego. Wątpić o tym nie można. Należy tylko zwrócić uwagę na tę okoliczność, że powstrzymywanie się od pewnych czynów, a raczej od pewnej kategorji czynów, powstrzymywanie się w przeciągu całego szeregu wieków, że konieczność panowania nad sobą, że przymus zewnętrzny, paraliżujący czynność w pewnym jakimś kierunku, a sprzyjający czynności w pewnym innym kierunku, nie mógł nie wywrzeć wpływu na samą organizację fizyczną człowieka. Dowody na poparcie tego przypuszczenia złożył Darwin w swej pracy „O wyrazie uczuć". Takiego pochodzenia, zdaniem jego, jest uczucie wstydu i objaw jego — rumieniec. Wstydliwość i rumienienie się są – pierwsza moralnym nabytkiem historycznym człowieka, drugie — fizjologicznym, jako stanów ściśle ze sobą związanych. Fakt ten jest bardzo ważny w danej kwestji, jako odnoszący się bezpośrednio do przedmiotu, o którym mowa. Rumieniec wstydu jest już dziś fizjologicznym zjawiskiem. Wstydliwość stała się cechą moralną człowieka, a rumieńce i towarzyszące im ruchy fizjologicznym prawem odruchowego, tj. automatycznego charakteru.

Tak głęboko wpojone zostały w człowieka pewne złożone uczucia moralne, że objawiają się one nawet w sposób właściwy tylko fizjologicznym procesom. Natura fizyczna człowieka uległa przeistoczeniu pod wpływem ciągłego i jednostajnego działania przymusu obyczaju, a także odpowiedniej mu uwagi moralnej. W podobny sposób działały też kodeksy praw. Jeżeli porównamy je z sobą, wzięte z różnych czasów i miejsc, w nużący uwagę sposób okażą się one jednostajne. Nie zabijaj, nie kradnij, nie czyń gwałtów i t. d... oto ich treść odwieczna. I wszystkie te przepisy, jak również zakazy, weszły już w krew spółczesnej ludzkości, stały się drugą jej naturą w drodze ciągłego ćwiczenia się i przymusu; weszły pierwej w przyzwyczajenia, następnie stały się już instynktowemi czynnościami i wreszcie organicznym automatyzmem.

W ten sposób epoka panowania prawa, jako kodeksu, była nadzwyczaj ważna i konieczna w historji ludzkości. Kodeks, jako ogólny wyraz wymagań człowieka od człowieka, gdyż w imię tych tylko wymagań ostatecznie wszystkie kodeksy

powstawały, złamał raz na zawsze dzikość przyrody ludzkiej, doprowadziwszy do tego, iż objawia się ona dziś jako stan wyjątkowy, nie zaś, jak poprzednio, jako stan normalny. Trudno jest utrzymywać, iż poskromienie dzikich egoistycznych skłonności ludzkich zostało osiągnięte jedynie dzięki wpływowi kodeksów, gdyż rzeczą jest zrozumiałą, że się na ten skutek złożyło dużo przyczyn, oprócz kodeksu, który sam jest skutkiem tych przyczyn. Ale w ich liczbie brały udział i kodeksy; udział ten wyraził się w przymusie fizycznym, tj. w karach i groźbie kar za pewne czyny; a można utrzymywać, że kodeksy były czynnikiem pośrednio najbardziej wpływowym w tym procesie, jak są nim niewątpliwie i dziś jeszcze w wysokim stopniu, uczestnicząc w walce pobudek, jakie skłaniają jednostkę, opanowaną namiętnościami, do czynu, albo do powstrzymania się od czynu. Następstwa postępków, czyli odpowiedzialność za swoje postępki, jest niewątpliwie jedną z przyczyn, determinujących wolę. Słusznie, zdaje mi się, mówi Riehl [1]) o tym przedmiocie, iż „odpowiedzialność jest przyczyną moralnej osobistości ludzkiej, nie zaś jej skutkiem. Człowiek nie dlatego jest odpowiedzialny za swe postępki iż jest moralną istotą z natury; przeciwnie, staje się on moralną istotą dlatego, że inni robią go odpowiedzialnym. Moralna świadomość każdego z ludzi powstaje z wiadomości o obowiązku i odpowiedzialności za swoje postępki... dlatego należy wywnioskowywać obowiązek nie z moralnej przyrody człowieka, ale odwrotnie moralną przyrodę jego z zobowiązań woli jednostki, jakie wkłada na nią wola społeczna, i z odpowiedzialności jej za swoje postępki“. Należy się tu pewne zastrzeżenie co do licznych, a koniecznych następstw tego twierdzenia. Wszelkie usiłowania społeczne, skierowane ku urządzeniu życia ludzkiego w najbardziej pożądany sposób, uważany przez nas za moralny, czyli za uobyczajenie, za ułożenie się do pewnego trybu życia, nie są tylko mechanicznym skutkiem działania pewnych przyczyn, chociaż w zjawiskach tych widzimy i tę stronę, ale jeszcze oprócz tego i moralnym skutkiem moralnych przyczyn, spoczywających w głębiach istoty ludzkiej. Bo gdyby tylko formalnie odpowiedzialność następowała po przymusie, o jakim była mowa przed chwilą, to można wyobrazić sobie, iż można byłoby przeistaczać ludzką istotę w jak najrozmaitszych kierunkach, tymczasem przykłady historji uczą nas, że tak nie jest. Człowiek ulega stale zmianom w pewnym jednym kierunku, tym właśnie, który nazywamy moralnością; odbywa się ten proces moralnej ewolucji powoli, nawet zanadto może powoli, ale się odbywa; mnóstwo

[1]) Ob. „Teorja nauki i metafizyka“, cz. 2-ga r. 3-ci § 11 o „odpowiedzialności“.

przeszkód spotyka on na swej drodze, które go ciągle czasowo sprowadzają z niej na manowce, albo nawet niekiedy cofają wstecz na długie lata, ale są to wpływy chwilowe, które przemijają ostatecznie, które wreszcie ostatecznie przeminą, jak już przeminęło bezpowrotnie, zdaje się, kilka okresów, do których ludzkość nie powróci już nigdy. I gdyby dziś np. powstała u takiego Nietzschego, posiadającego w dodatku władzę, ażeby móc swoje teorje wprowadzić w życie rzeczywiste, myśl zaprowadzenia moralnego porządku epok, dawno przez ludzkość przeżytych, chociażby hipotetycznej epoki *bellum omnium contra omnes*, to projekt ten nie dałby się wprowadzić w życie, nie stworzyłby odpowiednich stosunków i nie dałby w następstwie podobnej przymusowej praktyki, ani świadomości o odpowiednich mu obowiązkach, formalnie niby moralnych, ani o odpowiedzialności za uchylanie się od nich, ani nawet przekonania o poczytalności. Skutki jego wobec tego, iż przyroda ludzka jest posłuszna wymaganiom od niej zgodnym z nią, ale nie sprzecznym, byłyby tylko dla podobnego prawodawcy, prędzej czy później, jak najopłakańsze i nie mógłby się on nawet doczekać oglądania tych skutków osobiście, jak to już miewało niekiedy miejsce.

Pominąwszy wszakże liczne kwestje, jakie powstają przy zbadaniu głównego przedmiotu niniejszej pracy, jakkolwiek napomknąć o nich zmuszają wymagania ścisłości, zaznaczyć należy w tym miejscu, iż łącznie z innemi czynnikami, jakie się złożyły na wyrobienie znanej nam moralnej natury ludzkiej, która z biegiem wieków oddziałała nawet na fizyczną organizację człowieka i oddziaływać będzie z czasem jeszcze w większym stopniu, oddziaływały też i kodeksy praw i oddziaływały potężnie, dzięki przymusowi, jaki prawo wkłada na wszystkich tych, którzy działaniu jego ulegają. A nie wadzi wspomnieć o tym, że i sama ta uległość, po większej części, bywa skutkiem zgody, jaka panuje pomiędzy kodeksem, a przekonaniem ogółu z powodu świadomości o tym, iż prawny porządek, surowy i ciężki, a nawet niekiedy nieznośny i krzywdzący bardziej umoralnione jednostki, jest koniecznym warunkiem społecznego życia. Bez tego, lub bez mniej więcej podobnego mu porządku, nie mogłoby wcale istnieć społeczeństwo ludzkie i rozwijać się dalej w powziętym już raz kierunku.

Porządek bowiem społeczny, zdaniem Milla[1]), jest koniecznym warunkiem postępu ludzkiego. Jeżeli w stosunkach ludzkich panuje nieład i chaos, jeżeli niema w nich nic pewnego i stałego, na co każdy może liczyć z pewnością; jeżeli oczekiwania nie sprawdzają się, ale zawodzą na każdym kroku, to na-

[1]) „O Rządzie reprezentacyjnym“, rozdział 2-gi.

stąpić musi stan rozluźnienia obyczajów, rozluźnienia więzów, jakie podtrzymują budowę społeczną, nastąpić musi okres usiłowań zaprowadzenia nowego jakiegoś ładu, nowego ustosunkowania i układu pomiędzy ludźmi, słowem, zaprowadzenia nowego porządku, gdyż bez niego nietylko nie może się społeczeństwo rozwijać, ale wprost istnieć mniej więcej znośnie. Dlatego to lepszym jest zły nawet, ale pewny porządek, od dobrego, bo może pożądanego nieładu. — „Rzeczy, pozostawione samym sobie, — zdaniem Milla — koniecznie giną“.

W podobnym stanie rzeczy spoczywa przyczyna, dająca początek ludzkiemu prawodawstwu. Ludzie, wobec wymagań moralnej swej przyrody i wobec rozmaitości wzorów tej moralności, zmuszeni są do tworzenia różnych teoretycznych porządków życia. Minimum tych żądań moralnych, jakie zwracamy ku sobie podobnym, jest stanowionym prawem. Nie mamy prawa wymagać od ludzi, ażeby wszyscy byli świętemi; trudno jest także żądać od każdego, ażeby był tylko filantropem; należy żądać od wszystkich, ażeby nikt przynajmniej nie szkodził innym. Kto się uchyla od tego elementarnego wymagania jest niemoralnym i jako taki może być zmuszonym do pewnego sposobu postępowania w imię grożącego w przeciwnym wypadku innym niebezpieczeństwa. Alternatywa tu jest następująca: albośmy ludzie i dlatego musimy się stosować do minimum wymagań moralnych, albośmy tylko zwierzęta i dlatego możemy żyć biologicznie, to jest obchodząc się bez słuchania głosu obowiązku. Kompromisu pomiędzy temi dwiema ostatecznościami niema i być nie może. *Żyć można albo fizjologicznie, albo jeszcze i moralnie, jakkolwiek połączenie harmonijne tych dwuch sposobów życia jest najwyższym zagadnieniem, jakie z nas każdy ma przed sobą w życiu do rozwiązania.*

Spotykamy się w tym miejscu z mnóstwem drugorzędnych pytań, domagających się odpowiedzi. Stawiamy sobie zadanie, do rozstrzygnięcia którego w sposób praktyczny potrzebna jest teorja moralności. Teorji tej dotychczas nie posiadamy zgoła. Mamy wprawdzie opracowania tej kwestji ze stanowiska indywidualnego, psychologicznego; posiadamy także prace o moralności ze stanowiska ewolucyjnego; możemy korzystać nawet ze systematów i doktryn moralnych w rodzaju teorji epikureizmu lub ascetyzmu, utylitaryzmu lub indywidualizmu. Każdy rodzaj tych prac wyjaśnia kwestję z pewnej jednej jakiejś strony. Ale odpowiedzi na pytanie, czym jest moralność i prawo, jako rzeczy niezmienne i niezależne od osobistych na nie poglądów, różnych w przestrzeni i w czasie, dotychczas nie posiadamy. Tymczasem pytanie to jest nieuniknione i musi być rozwiązane przedewszystkim. Od rozwiązania jego zależy roz-

wiązanie pojedyńczych, szczegółowych zagadnień życia ze stanowiska praktycznego; jeżeli zostanie rozwiązane dobrze główne zadanie, mogą być rozwiązane trafnie i zgodnie z istotą rzeczy pytania o postępowaniu człowieka w codziennym praktycznym życiu.

Była już mowa o tym, że prawo obejmuje minimum wymagań moralnych od jednostki. Przepisy prawa mają za cel dobro ogólne; rzecz inna, jak się to dobro, dzięki wskazówkom prawa, daje wprowadzić w życie. Prawo przeto jest domniemanym środkiem ku dobru ludzkości, jako ku swojemu celowi. Innego nad ten cel prawo nie ma zgoła. A ponieważ cel prawa — ogólne dobro może być osiągnięte w drodze zaprowadzenia pewnego porządku i pewnych w nim pomiędzy ludźmi stosunków, to prawo zawierać musi rozkazy i zakazy, tj. przepisy pewnego sposobu postępowania i wzbronienie pewnych innych sposobów postępowania; musi wreszcie przemilczeć o wielu takich postępkach, które albo są obojętne dla jego celu, albo które przekraczają granicę sfery jego działania i wpływu. Wszystkie te wypadki są w związku z pytaniami następującemi: o ile są odpowiednie normy prawa do jego ogólnych i szczegółowych celów? czy jest konsekwentnym ze strony prawa jego przemilczanie o pewnych postępkach, jako obojętnych dla ogólnego dobra? czy są wogóle takie postępki ludzkie, któreby w taki lub inny sposób nie oddziaływały na ludzkie społeczeństwo? jak jest szeroka lub wązka sfera takich postępków? czy sfera społecznej moralności, składająca się z moralności odrębnych ludzi i ich przyzwyczajeń w tym względzie, ulega kompetencji prawa, czy też jest sferą od prawa niezależną? czy powinno prawo rozszerzać swoją władzę i na uczucia religijne, czy też przeciwnie samo powinno ulegać ich wymaganiom? Bez rozwiązania tych i wielu podobnych temu pytań, prawodawstwo nie jest w stanie sprostać swojemu zadaniu i stosownie do tego, w jaki sposób pytania te będą rozwiązane, można się spodziewać mieć kodeks racjonalny, albo fantastyczny i nie posiadający najmniejszej praktycznej wartości, a nawet wręcz przeciwnie, wprost szkodliwy, bo nie rozstrzygający mnóstwa życiowych trudności, lub wnoszący nieład w stosunki rzeczywiste, domagające się uregulowania, według wymagań uczucia moralnego.

W celu usunięcia nieporozumień, jakieby mogły powstać w dalszym ciągu niniejszej pracy, uważam za konieczne powrócić raz jeszcze do pytania o charakterze źródeł prawa tj. do pytania, czy szukać ich należy w sferze uczuć, czy w sferze rozumu. Innemi słowami, czy prawo jest rzeczą wyrozumowaną, czy też powstało ono na gruncie uczuć, a więc czy jest wytworem wymysłu, fantazji, wogóle wytworem rozumowym, czy też

skutkiem uwzględnienia i unormowania faktycznych stosunków, istniejących pomiędzy ludźmi, ściślej mówiąc, pewnych tylko stosunków, nie zaś wszystkich, gdyż przepisy prawne muszą tylko zaprzeczać pewnym stosunkom, muszą je odrzucać i walczyć z niemi. Uwzględnienie pewnych jednych stosunków ludzkich i nieuwzględnienie pewnych innych już daje gotowe ciało prawa. Stosunki zaś pomiędzy ludźmi powstają w drodze walki pomiędzy niemi o byt, pomiędzy faktycznym samolubstwem a wymaganiami altruizmu, a więc w drodze gry uczuć, jakie temu procesowi towarzyszą, przeto na gruncie uczuciowym, ale nie na drodze rozumowania. Gdyby prawo nie miało tej i takiej miary, nie miałoby zgoła żadnej, a więc i treści odpowiedniej rzeczywistości. Tylko uczucia stanowią jego istotę, jego treść, jego przyczynę i cele. Takie, a nie inne jakiekolwiek uorganizowanie stosunków ludzkich i wszelkie zachodzące pod tym względem przemiany nie są skutkiem obojętnego tylko rachunku (nazwał tę metodę w swoim czasie Bentham moralną arytmetyką) [1]) i oderwanego rozumowania, ale skutkiem potrzeb, uczuć i namiętności, które stanowią o wszystkim, dają powód i kierunek procesowi powstania i rozwoju prawa. Jak słusznie utrzymuje Paulsen: „moralnych praw nie wymyślili moraliści, podobnież jak logiczne prawa nie zostały wymyślone i narzucone przez logików, a gramatyczne przez gramatyków“ [2]). Organizacja stosunków ludzkich, gdyby była teoretycznie tylko wyrozumowana i nie wypływała z potrzeb ludzkich, znajdujących w niej swój wyraz i swoje zaspokojenie, albo przynajmniej jego warunki, nie mogłaby istnieć zgoła, albo tylko niedługo, czas jakiś, do chwili zetknięcia się z rzeczywistością, z którą wypadkiem tylko chyba mogłaby mieć nieco wspólnego. Przykłady podobnych prawodawczych projektów przedstawiają niektóre, jeżeli nie wszystkie, utopje polityczne i ekonomiczne, które się nie rachują z rzeczywistością w przypuszczeniu, że ta dałaby się przerabiać dowolnie, zależnie od gustu.

Zupełnie zresztą zrozumiałą jest rzeczą, że w dalszym procesie rozwoju prawa po jego powstaniu bierze udział, jak to ma miejsce we wszystkich sferach ludzkich czynów, i rozumowanie, będące wszakże tylko tłumaczem głosu uczuć i doradcą co do sposobu uczynienia im zadość. Wpływ jego atoli jest późniejszego, a zatym drugorzędnego znaczenia do tego stopnia, że Tarde rolę uczuć w tym olbrzymim praktycznym sylogiźmie porównywa do większej przesłanki, a rolę rozumu do mniej-

---

[1]) Np. porównać co mówi on o bilansie w stosunku do moralności w swej Deontologji według tekstu Bowringa, franc. wydanie 1834 r. t. 1-szy str. 92 — 93, 119 o sztuce dobrego rachunku kar i przyjemności.

[2]) „Wstęp do filozofji“ r. 2. § 5.

szej, wniosek zaś z obu do kodeksu [1]). W tych to mniej więcej granicach jedynie działać może w kwestjach praktycznego życia rozumowanie, ograniczając się do roli pochodni, oświecającej drogę, którą przebyć należy przy jakichkolwiek warunkach. Lepiej, rozumie się, jeżeli droga ta będzie oświetlona, aniżeli gdy ją przechodzimy pociemku, a więc z tym większemi trudnościami i przeszkodami.

Do pomocy tego światła należy się uciec w kwestji ustalenia istnienia praw moralnych, jako ludzkiego sposobu rozwiązywania trudności, wypływających z faktycznych pomiędzy ludźmi stosunków. One to bowiem zmuszają nas do wybierania pewnych sposobów postępowania z pomiędzy wielu innych. Stosunki pomiędzy ludźmi są wielkością zmienną i ruchomą, jak w przestrzeni, tak i w czasie. Dziś jest tak, jutro inaczej. Tu stosunki są takie, gdzieindziej zgoła inne. Zmusza to umysł do szukania w ludzkich stosunkach stron stałych i niezmiennych, do ustalenia faktów powszechnych, w których możnaby odszukać działanie praw, rządzących temi stosunkami. Uciekać się do licznych określeń moralności, jakie były jej dawane w przeciągu wieków, jest metodą, nie prowadzącą do celu. Określenia te noszą charakter subjektywny, lub mniej więcej subjektywny. Zawierają one jeszcze oprócz tego ogromny materyał krytyczny. Ponadto nic z nich więcej zaczerpnąć nie można. Należy dlatego starać się poszukiwać takiego określenia moralności, które byłoby, o ile tylko da się to uskutecznić, objektywnym wyrazem rzeczy, ale nie naszych tylko o niej sądów. Mogą być te ostatnie więcej lub mniej wzniosłe, idealne, ale zawierają raczej nasze życzenia co do tego, jakąbyśmy życzyli sobie widzieć moralność wśród ludzi, nie zaś obraz moralnych stosunków rzeczywistych, zgodny z życiem powszednim i powszechnym. Przy podobnym postawieniu tej kwestji znaleźć dopiero mogą właściwe sobie miejsce i wszelkie dotychczasowe subjektywne określenia moralności, wszelkie moralne doktryny i nawet moralne kodeksy, a także i prawne.

Rozwiązanie tej kwestji połączone jest z wieloma trudnościami. Chodzi o stanowisko. Jeżeli subjektywne poglądy nie prowadzą do celu, zawierając raczej wymagania nasze, skierowane ku rzeczywistości, aniżeli obraz samej tej rzeczywistości, należy tedy zwrócić swą uwagę na samą rzeczywistość, należy obrać sobie najodpowiedniejsze dla badania jej stanowisko objektywne. Stanowisko tu jest, jeżeli się nie mylę, jedynie dobre i celowe, tylko historyczne, bo polega ono na zebraniu faktycznego materjału, który jak i wszelki inny materjał nadaje się do dalszego naukowego badania.

---

[1]) „Przeobrażenia prawa". Paryż, 1893 r. r. 7, str. 197.

Zjawiska moralne należy rozpatrywać tylko w świecie ludzkich faktycznych społecznych stosunków, pozostawiając na boku kwestje moralne w świecie zwierzęcym, dlatego, że usiłowania ewolucjonistyczne prowadzą nas tylko na manowce myśli, z których powrót na właściwą drogę jest niemożliwy. Moralność jest cechą wyłącznie ludzką, jakkolwiek pobudki sympatyczne do pewnych postępków właściwe są i zwierzętom. Mają one wszakże w tym świecie charakter nieświadomy t. j. charakter nie mający nic wspólnego z moralnością pobudek do postępowania naszego względem innych ludzi. W wielkich zaś rozmiarach, w masach, zwierzęta kierują się w swym postępowaniu tylko fizjologicznemi pobudkami, czyli, jak to już było powiedziane wyżej, właśnie takiemi, które wyłączają samą możliwość moralności. Społeczeństwa zwierzęce, np. pszczół i mrówek, których organizację podziwiamy, jako szczyt doskonałości, są to społeczeństwa zbójeckie, istniejące dzięki gwałtom i mordom, dzięki czynnikom, które w świecie ludzkim uważane są za niemoralne; i dlatego pod tym względem nie mogą być brane pod uwagę.

Zwracając uwagę na zjawiska społeczne w większych okresach czasu, czyli mierząc je na większe okresy, niepodobna nie zauważyć, że obok stopniowego i powolnego rozwoju ludzkości od czasu do czasu zachodzą w świecie ludzkim szybsze kroki jej, pociągające za sobą wielkie przewroty. Przewroty te, jak i wszelkie fakty wogóle, a historyczne w szczególności, świadczą o istnieniu pewnej stałej przyczyny, lub wielu podobnych przyczyn, których są koniecznym następstwem. Wielkie ruchy, pociągające za sobą całe masy ludzkie lub całe narody, nie mogą być naturalnie skutkiem jakiegoś wypadku, tylko pospolitego zbiegu okoliczności, ale muszą mieć sięgające głęboko przyczyny. Rezultaty tych przewrotów, przynajmniej w najbliższej bezpośredniej przyszłości, pociągają za sobą jak najopłakańsze następstwa — bliższe, polegające na wstrząśnieniu istniejącego porządku rzeczy, na rozprzężeniu się związku pomiędzy całością a jej częściami, i dalsze—na rozkiełznaniu się namiętności. Taki stan społeczeństwa, następujący po przewrotach i już towarzyszący im nawet, świadczyć może, na mocy tego wszystkiego, co wiemy o człowieku, o jego bezwładnej i samolubnej naturze, że nie jest on wcale rzeczą gustu, ale skutkiem ciążącej nad społeczeństwem konieczności, której ono tylko posłusznie ulega, bo do podobnego stanu nikt w świadomy sposób sam dążyć nie może.

Wprawdzie następny późniejszy stan, jaki pociąga za sobą wszelki historyczny przewrót, ujawnia nam po upływie pewnego krótszego lub dłuższego przeciągu czasu widoczne w porównaniu ze stanem poprzednim przemiany ku lepszemu. Za-

stanawiając się nad charakterem tak rozważanych poprzednich i następujących po wielkich przewrotach dalszych, późniejszych stanów, widzimy zawsze jedno i to samo, a mianowicie dążność społeczeństw do możliwej we wszech względach wewnętrznej równowagi pomiędzy oddzielnemi ich składowemi częściami, a nawet pomiędzy odrębnemi jednostkami. Zastanawiając się nad normalnym codziennym życiem społeczeństw, widzimy w nim ciągłą dążność do dyferencjacji i do rozwoju indywiduów jednych z uszczerbkiem dla innych, wszystko jedno, czy to dotyczy pojedyńczych ludzi, czy stanów, czy narodów całych. Słowem, widzimy tu najwyraźniejszy faktyczny objaw zwierzęcej fizjologicznej walki o własny byt, zasadą której jest *„mors tua, vita mea"*. W świecie biologicznym rządzi tą walką prawo doboru naturalnego i następnie doboru płciowego, w świecie zaś ludzkim jeszcze inne jedno dodatkowe prawo, prawo moralne. Skutkiem to jego działania są omawiane przewroty.

Zwróćmy tylko uwagę na moment, zwany w nauce ekonomji politycznej momentem konsumcji. Moment ten faktycznie wyraża się w jak najrozmaitszych formach. Podział jednak produktów pracy nigdy nie bywa równy, pomimo to, że dążność ku temu, ku takiemu porządkowi rzeczy istnieje wszędzie i zawsze. O ile podział ten jest możliwie zadawalający potrzeby wszystkich konsumentów, o tyle taki porządek rzeczy jest mniej więcej normalny. A ilekroć podział ten bywa dokonywany na zbytnią korzyść jednych i na niekorzyść innych, (rozumie się, mówimy tu o zjawiskach na wielką miarę), zawsze i wszędzie zachodzą przewroty społeczne, pociągające za sobą bardziej sprawiedliwy sposób podziału produktów pracy w celu ich równomiernego przez wszystkich i każdego zosobna zużycia. Wszelki zbytek po jednej stronie jest jednocześnie brakiem po drugiej. Stan zaś taki jest brakiem równowagi pomiędzy pewnemi częściami społeczeństwa, która to równowaga wcześniej czy później nastąpić musi koniecznie, gdyż równowaga ta, jak się okazuje, jest zasadą i warunkiem normalnego społecznego życia, jak jest zasadą i warunkiem wszelkich zjawisk wogóle. [1])

Wzięliśmy dla przykładu sferę zjawisk ekonomicznych. Nie stanowi ona pod tym względem wyjątku. Dążność do równowagi we wzajemnych ludzkich stosunkach jest zasadą ogólną. Wszelkie jej zachwianie pociąga za sobą natychmiastową dążność do ustalenia jej napowrót, która to dążność odbywa się na drodze nowych zamieszek i wahań, odbywających się bardzo długo, ale zawsze w wyraźnym kierunku powrotu do równo-

[1]) Patrz moje „Prawo rytmu".

wagi. Każde dobro ma to do siebie, że każdyby je chciał posiadać dla siebie wyłącznie, albo jeżeli jest to niemożliwym, to przynajmniej korzystać z niego o tyle, o ile się to uskutecznić może. Dążność ta jest zupełnie słuszna; wymagać od pewnych jednostek wyrzeczenia się pewnych jakichś dóbr świata na korzyść innych jednostek byłoby niedorzecznością; a wyrzeczenie się tych dóbr dobrowolne może być skutkiem albo ascetyzmu, do którego nikt nie może być zobowiązany, albo wspaniałomyślności, którą można podziwiać, ale której żądać od nikogo nie można. To też przewroty społeczne zachodzą i w wielkich, i w małych rozmiarach nietylko wskutek zachwiania równowagi w dziedzinie podziału bogactw, ale wskutek zachwiania jej pod jakimkolwiek względem, w każdej dziedzinie używania dóbr tego świata: jako to władzy, praw osobistych, godności osobistej, przekonań osobistych, wierzeń religijnych itd.

Wprawdzie przewaga jednych organów społecznych nad innemi zawsze idzie w parze z przewagą ekonomiczną i polityczną, stanowiącemi objawy energji społecznej czynnej, i pociąga za sobą przewagę we wszystkich innych dziedzinach, skupiając po stronie silniejszej władzę, zaprowadzającą faktyczne stosunki według własnego widzenia rzeczy. Przeto dostatecznie jest rozważyć te strony społecznego życia, gdyż wszelkie inne, jak np. religja, moralność, prawa stanowione i instytucje polityczne są z niemi w ścisłym związku i zależności. Zaznaczyć należy, dla usunięcia licznych nieporozumień, jakie mogą zachodzić w tym miejscu, że przez panującą część społeczeństwa nad ulegającą panującej czyli opanowaną, rozumiem bynajmniej nie rządy polityczne wyłącznie, gdyż takowe, jakkolwiek bywają solidarne z panującemi klasami posiadaczy własności i bogactwa, mają za zadanie, przynajmniej w teorji, nie podtrzymywanie przewagi jednych części społeczeństwa nad innemi, a właśnie przeciwnie, podtrzymywanie równowagi pomiędzy niemi, regulowanie stosunków społecznych na zasadzie słuszności i sprawiedliwości, co stanowi ich główny cel istnienia, jak go przynajmniej rozumie spółczesna teoretyczna myśl polityczna. Panujące klasy społeczne są to grupy przedstawicieli bogactwa, rozumu, sztuki, przedstawicieli faktycznie posiadających władzę nad pozbawionemi tych dóbr i zmuszonemi z konieczności do uległości i posłuszeństwa.

Za najlepszy przykład podobnego ukształtowania społecznych stosunków może służyć instytucja niewolnictwa w starożytności. Było ono zjawiskiem historycznym i trwało póty, póki trwały przyczyny, jakie je wywołały; przestało istnieć, kiedy przestały działać jego przyczyny. Nikt nie wymyślił niewolnictwa pewnego pięknego poranku, ani nikt też nie zniszczył go dzięki pewnej jakiejś teorji. A kodeksy musiały tylko sank-

cjonować to, co stało się powszechnym faktem i bez czego samo istnienie społeczeństwa zdawało się wówczas niemożliwym. Owóż niewolnictwo starożytności zrozumiał i wytłumaczył dobrze jedynie tylko Arystoteles, który dzięki swej gienjalności zajrzał głębiej w treść rzeczy, aniżeli wszyscy inni, którzy bądź przed nim, bądź po nim poruszali tę kwestję. Niewolnictwo, zdaniem jego, jest zjawiskiem naturalnym. Wypływa ono z faktycznej jednych od drugich zależności. Są istoty, które od chwili przyjścia na świat są przeznaczone do posłuszeństwa, są inne przeznaczone do rozkazywania. Jest to wolą przyrody, ażeby istoty, obdarzone rozumem i przezornością, rozkazywały, jako panowie; a także, ażeby istoty, obdarzone zdolnościami fizycznemi, wykonywały rozkazy, były posłuszne pierwszym, jako niewolnicy [1]). Sąd ten Arystotelesa ma dla nas podwójną wartość: raz jako świadka, obeznanego ze zjawiskiem tym osobiście, powtóre, jako sąd gienjalnego człowieka. Zrozumiał on doskonale, że zjawiska społeczne nie są rzeczą kodeksów, czyli że tworzyć ich nie można, są one bowiem skutkiem naturalnych przyczyn, spoczywających w samym społeczeństwie, i że ulegają one w powstawaniu i dalszym swoim istnieniu właściwym sobie prawom przyczynowości.

Zresztą, już sam dalszy los instytucji niewolnictwa świadczy najlepiej o jej charakterze. Trwało niewolnictwo w znanej starożytnemu światu swej formie póty, póki działały przyczyny, jakie je wywołały. Nie kodeksy, nie prawodawstwo, nie chrześcijańska nawet idea, a raczej cały szereg idei, w skład których weszła i chrześcijańska idea, wpłynęły na upadek niewolnictwa, (chociaż chrześcijaństwo zadało mu ciężki cios, uznawszy wszystkich ludzi za równych sobie), gdyż według trafnej uwagi Hegla „nie pęta czynią z człowieka niewolnika, ale własna niewolnicza jego świadomość“. Chrześcijaństwo przyniosło ze sobą tylko inną od niewolniczej świadomość, „dobrą nowinę“, ale samo ono pozostało na gruncie tejże świadomości. Niewolnictwo upadło w chwili wielkiego ekonomicznego i moralnego przewrotu, który obalił podwaliny starożytnego świata. Upadły także wraz z tym ogromne różnice, jakie dzieliły ludzi, i nastąpił nowy okres dążenia do równowagi, zachwianej w innych sferach życia społecznego.

Dla zrozumienia rzeczy, dość będzie następującego szkicu. Począwszy od chwili, kiedy się zaczyna rozkładać istniejąca wszędzie pierwotna gmina, jak z przyczyn wewnętrznych, tak też i zewnętrznych, przeobraża się zawsze układ społeczny naj-

---

[1]) Cokolwiek inaczej tłumaczy to zjawisko Tarde *(Lois de l'imitation)*. Zdaniem jego, zawsze jedni są skłonni do inicjatywy, inni do naśladowania, dlatego pierwsi będą zawsze panowali nad drugiemi.

zupełniej, wyłania się bowiem ze skoncentrowanych i jeszcze niezróżniczkowanych ludzkich zbiorowisk, żyjących w formie gminy, — rząd polityczny w osobie panującego, którego władza z początku jest niczym innym, jak tylko zintegrowaniem władz patryjarchów, postać których swoją drogą była w starożytnym świecie tylko integracją władz archaicznych ojców rodziny. Ale, że rząd polityczny, jakikolwiek jest jego początek i pochodzenie, ma własną swoją logikę, powstawszy więc raz, zaczyna się dalej rozwijać według tej swojej logiki. Na tej drodze wytwarza się klasa rządzących i rządzonych, posiadających władzę i podwładnych. Klasy te ulegają także zróżniczkowaniu. Że zaś lepiej jest dla posiadaczy władzy posiadać władzę, aniżeli jej ulegać, wykonawcy woli panujących — arystokracja, patrycjat lub później feodalni panowie występują do walki z królami o prawa swoje i zyskują też takowe, wyosabniając się w klasę szlachecką. Obok tej walki, pierwej czy później, toczy się zawsze inna walka ze świeckim rządem — a mianowicie walka duchowieństwa. I ono też wywalcza sobie swoje przywileje, służąc wprawdzie interesom władzy, poczęści swojej własnej, poczęści politycznej. Rządy królewskie, wspierane przez duchowieństwo i arystokrację, posiadaczy ziemi, bogactwa i władzy, panują nad masami ludności. Trwa to dopóty, póki ziemia nie stanie się towarem, co świadczy o zaszłym już rozkładzie gminy i o stopniowym upadku gminnych urządzeń. Następuje długi okres możnowładztwa szlachty i duchowieństwa, objawiających jednakową dbałość o posiadanie ziemskiej własności i o poddanych, niezbędnych dla uprawiania ziemi, odgrywających zmodyfikowaną rolę starożytnych niewolników. Wzrastające wszakże wciąż potrzeby zwiększającej się liczebnie ludności i towarzyszący im, aczkolwiek bardzo powolny, rozwój techniki i idący w ślad za nim rozwój handlu wytwarza z konieczności klasę kupiecką, zamieszkującą wyłącznie miasta i nawet wpływającą na powstawanie nowych miast, jako miejsc więcej zabezpieczonych od napadów panów feodalnych, szlachty, trudniącej się bądź uprawianiem sztuki wojennej, bądź zwykłemi rozbojami. Klasa ta, jako przedstawiciele kapitału i bogactwa, świadoma swojej społecznej roli, wyzwala się także powoli z pod jarzma władzy królewskiej i szlacheckiej, zyskując przywileje i prawa, dzięki posiadaniu przez nią bogactwa w postaci kapitału i wiedzy. Następuje emancypacja trzeciego stanu. Pozostają uciśnieni tylko chłopi, ludność wiejska, poddani, którzy odgrywają ciągle, zapomnianą już przez nich oddawna, rolę pracujących na gminę dawnych jej członków. Pracują już jednak nie na gminę, co znaczy nie na samych siebie, ale na swoich panów — władzę królewską, szlachtę i duchowieństwo i wreszcie na stan trzeci — wyzwolone kupiectwo, jako właścicieli. Z cza-

sem jednakże przyrost ludności połączony z coraz większym brakiem ziemi, ucisk ze strony jej posiadaczy, rozwój świadomości, odbywający się w drodze naturalnej ewolucji, wywołuje ruchy włościan, mające charakter katastroficzny, i ci z czasem zyskują też emancypację osobistą i prawo do posiadania osobistej ziemskiej własności.

O wszystkich tych przemianach, którym towarzyszą wielkie społeczne wstrząśnienia i przewroty, świadczą wymownie dzieje nietylko ludów europejskich, ale i wszystkich innych na całej kuli ziemskiej, o ile dzieje tych ostatnich nie zostawały przerwane przez ich zupełną zagładę albo zniszczenie na drodze podbojów lub kolonizacji (czerwonoskórzy Indjanie, Tasmańczycy, Indusi azjatyccy i wiele innych).

W ten sposób, dzięki przewrotom ekonomicznym i politycznym, następuje wreszcie ostateczny rozkład pierwotnej gminy ludzkiej we wszystkich dziedzinach, po której to gminie dziś nie zostało już nigdzie prawie najmniejszego śladu z wyjątkiem chyba niewyraźnych wspomnień o istnieniu niegdyś jakiegoś wieku złotego, o istnieniu jakiegoś pierwotnego raju. — Czy odpowiadają te wspomnienia rzeczywistości, czy nie, wszystko to jedno, chodzi tylko o to, że, zgodnie ze wspomnieniami wszystkich ludów, kiedyś w głębokiej starożytności było na ziemi lepiej. Dzięki opisanemu wyżej procesowi dalszego zróżniczkowania gminy pierwotnej, powstaje nakoniec nowa czwarta klasa społeczna, nie należąca do żadnego z poprzednich trzech stanów, klasa proletarjatu, ludzi pozbawionych wszelkiej własności, a więc pozbawionych i wszelkiego jutra, klasa najemnych robotników, wyręczająca swoją pracą właścicieli kapitału. Ostatni ten stan wydziedziczonych ze wszystkiego i nie posiadających nic, oprócz świadomości osobistej swej ludzkiej godności, i żyjących w ciągłym niebezpieczeństwie głodowej śmierci każdego niemal dnia, walczy ciągle o swoje prawa do życia ze wszystkiemi innemi klasami, niepokojąc poważnie i rządy polityczne i sumienie społeczne. A walka ta jeszcze nie została skończona i o rezultacie jej nic jeszcze pewnego powiedzieć nie można.

Możnaby chyba, nie bawiąc się w proroctwa, ale pozostając na realnym gruncie, przypuścić jedno, że nastąpić kiedyś musi proces odwrotny do zaszłego już w przeszłości procesu, proces zintegrowania się w jedną organiczną całość różnych stanów społecznych, czyli powrót do urządzeń pierwotnej gminy, jako zasadniczej komórki organizmu społecznego. Rozumie się to samo przez się, że jak wogóle, tak też i w sferze społecznych zjawisk, proces regresyjny ewolucji jest niemożliwy, że więc marzenie o wskrzeszeniu pierwotnej gminy w jej znanych archaicznych formach byłoby utopijnym. Ale że wciąż wzrastające społeczne uświadomienie, znajomość dziejów ekonomicz-

nych minionej przeszłości i rozwój uczucia altruizmu składają się ciągle na powstawanie nowej wiary społecznej, nowej teorji życia, więc z konieczności na powstawanie i nowej praktyki, przeto życie społeczne musi być urządzone na wzór pierwotny zapomniany, jak świadczą o tym wymagania spółczesne co do uspołecznienia własności ziemi i narzędzi pracy. Czy się to stanie, czy się stanie coś innego w tym kierunku, stać się jednakże coś musi, nie może się nie stać, gdyż życie miljonów proletarjuszów zaczyna przypominać istnienie pierwotnych włóczęgów myśliwych lub pospolitych zbójców, zmuszonych z konieczności do walki ze sobą i z urządzonym na sposób kapitalistyczny społeczeństwem, w którym różnice pomiędzy ludźmi zbyt są wielkie, ażeby nie musiały być wyrównane. Stosunki, wynikające z istnienia tych różnic, muszą być koniecznie uregulowane dla uniknięcia jeszcze jednego społecznego przewrotu, być może, większego i groźniejszego, aniżeli były dotychczas wszystkie poprzednie przewroty. Będzie to prawdopodobnie ostatni przewrót społeczny na gruncie ekonomicznym, ale najpoważniejszy i najbogatszy w następstwa ze wszystkich dotychczas znanych nam z dziejów. Że zaś wraz z tym przewrotem, który się musi odbywać dłużej od innych, albo się odbędzie nagle i przeobrazi postać społecznego życia do niepoznania, nie nastąpi jeszcze nowy wiek złoty, o tym można nie mówić, gdyż chociaż człowiek żyje chlebem, wszakże nie samym tylko chlebem. Wiele jest jeszcze innych stron życia ludzkiego, które się domagają swojego uporządkowania; przed ludzkością przeto otworzą się jeszcze ogromne horyzonty do dalszej pracy w kierunku wiecznego postępu ku lepszemu i sprawiedliwszemu urządzeniu społecznego życia.

Z przytoczonych wyżej przykładów widać, iż bieg rzeczy ludzkich ma własny swój naturalny los, któremu ludzkość, chcąc nie chcąc, ulega. Chodzić więc powinno tylko o poznanie tego losu, ażeby się doń można było — bo widzimy, że nie może być inaczej — stosować. Stosować koniecznie, pod groźbą kary następstw. Następstwa te przychodzą pierwej czy później, ale przychodzą koniecznie, i działają w nieubłagany sposób, usuwając i łamiąc wszelkie stojące na drodze do rozwoju ludzkości przeszkody. Wszystkie postępki nasze, które wywołują te wielkie przewroty i ich zgubne, przynajmniej chwilowo, następstwa są oczywiście błędem i logicznym i moralnym. Wszystkie zaś te, skutkiem których przewroty takie nie następują i następować nie mogą, są słuszne, dobre i moralne ze stanowiska obyczajów i racjonalne logicznie. Jeden ten ujemny warunek służy za dowód, iż postępki te są normalne, bo nie pociągają za sobą patologicznego stanu społeczeństwa pod względem mo-

ralnym, są przeto moralne, bo zgodne z normalnym jego moralnym stanem.

Nie potrzebuję tu zastanawiać się nad pytaniem, o ile trudno lub łatwo zdawać sobie sprawę z powyższych wątpliwości w każdym poszczególnym wypadku. Przemilczę o obłąkanych, o idjotach, o ludziach wreszcie cierpiących na brak moralnego uczucia: są to nieszczęśliwi, nad któremi społeczeństwo obowiązane jest roztaczać swą opiekę, jak ze względu na nich samych, tak też ze względu na siebie. Każdy zdrowy i uczciwy człowiek, o ile nie jest pod wpływem działania namiętności, zdać sobie sprawę z tego potrafi. Zresztą węzły, które łączą ludzi w jedną organiczną całość, posiadającą nawet swój własny *„consensus“*, rozumując objektywnie, zależność wzajemną części od całości i odwrotnie, a więc faktycznie istniejące bierne współczucie, są tak widoczne dla każdego, że tylko bardzo ograniczony umysł nie jest w stanie zdawać sobie z tego sprawy w kwestjach codziennego życia. Są zapewne bardziej złożone kombinacje, wymagające naukowego traktowania kwestji, ale też kombinacje te rzadziej wymagają od nas zastanowienia się nad niemi. Trafne uwagi robi w tej kwestji Mill [1]), mówiąc z powodu pytania, „czy ludzie są obowiązani ciągle mieć na myśli ogół tak obszerny, jak świat cały, czyli cała społeczność ludzka?“ Odpowiada na to, iż „myśli najcnotliwszego człowieka mogą w tym względzie zatrzymać się na niewielkiej liczbie osób, które go więcej obchodzą, byleby wszakże pamiętał o ogóle tyle tylko, aby był zapewniony, że swemi czynnościami, mającemi na celu szczęście jego własne i tych, których szczęście na równi ze swoim stawia, nie nadweręży praw innych osób, tj. słusznych, nikomu nie stojących na zawadzie, oczekiwań. Pomnożenie szczęścia jest w oczach utylitaryzmu przedmiotem cnoty; warunki, w których człowiek jeden z tysiąca może to uskutecznić na wielką skalę i występować jako dobroczyńca ludu, są tylko wyjątkowe i w tym tylko wypadku musi on mieć na celu dobro ogólne; w każdym innym razie prywatny pożytek, interes, lub szczęście kilku osób, oto wszystko, co każdemu wypada koniecznie uwzględniać. Ci tylko, których uczynki wpływają na całe społeczeństwo wogóle, potrzebują się przyzwyczajać do tak obszernego poglądu“.

Jakkolwiek uwagi te nie wyczerpują przedmiotu, są bowiem wypadki, gdzie postępki jednostki oddziaływują na całe społeczeństwo, np. zabójstwo, budzące trwogę i niepokój w masach, przy jakichkolwiek warunkach będzie ono spełnione, i wiele innych podobnych postępków, — rysują wszakże one dobrze stan moralny, obowiązujący każdego w codziennym życiu.

---

[1]) „Utylitaryzm“ polski przekład, str. 36 i dalsze.

W ciasnej sferze osobistego życia spotykamy się z niewielką liczbą osób, których interesy winniśmy uwzględniać, jako będących w bezpośrednim z nami związku, rozszerzając o ile możności ów moralny nasz widnokrąg coraz dalej i dalej wskutek tego, że widnokrąg ten jest tylko naszym osobistym widnokręgiem i że ze wszystkich takichże widnokręgów składa się widnokrąg społeczeństwa, część którego stanowimy. Każde koło widnokręgu osobistego ma swoje centrum, ale wszystkie sąsiednie z nim punkty są również centrami swoich kół, a wszystkie te punkty leżą tak blizko od siebie!

Nie zatrzymując się dłużej i bardziej szczegółowo nad różnicami, zachodzącemi pomiędzy jednostkami, jako członkami społeczeństwa wogóle, bez różnicy stanów lub klasy, do których one należeć mogą, można przyjąć za pewnik, że dzięki tym różnicom istnieją zawsze i wszędzie dwie kategorje ludzi — posiadaczy bogactwa i władzy i wyzutych z tego i drugiego. Pierwsi mają zapewnioną możność używania dóbr tego świata, drudzy pozbawieni są tej możności. Rozumie się samo przez się, że różnice te zależą od ekonomicznego dobrobytu, od umysłowego rozwoju i od stanu fizycznego zdrowia jednych i drugich. Wobec dzisiejszych warunków życia, wszystkie te różnice dają się sprowadzić do różnic ekonomicznych, ponieważ od dobrobytu zależy w pewnym znacznym stopniu przypuszczalna możliwość umysłowego rozwoju i lepszego odżywiania się, a więc i stan samego zdrowia. Sytuacja ubogiego, głupiego i głodnego jest stałą antytezą sytuacji bogatego, przebiegłego i sytego.

Różnice te pociągają za sobą konieczne następstwa. Posiadacze ekonomicznego dobrobytu, nie uciekając się do dalszego rozumowania co do jego pochodzenia, jako dla nich faktycznie niepotrzebnego i, mówiąc nawiasem, niebezpiecznego moralnie, skłonni są, rzecz jasna, do zatrzymania go dla siebie i nadal. Pozbawieni tego dobrobytu i zależni od posiadaczy takowego, ale poszukujący sposobów, prowadzących do zaspokojenia swych potrzeb, skłonni są do zawładnięcia dla siebie tym, co jest w rękach posiadaczy bogactwa i władzy, gdyż jak powiada Dupont-White: *„ce qui est bon à prendre, est bon à rendre“*. Sprzeczność interesów obu tych kategorji jednostek społecznych jest oczywista. Każdy dba przedewszystkim o siebie samego i dlatego nie umie myśleć inaczej, jak o samym sobie lub w najlepszym razie o tych tylko, z któremi łączy go wspólność osobistych interesów.

Że stan podobny pociąga za sobą z konieczności walkę o byt pomiędzy jednostkami społecznemi, czyli t. zw. współzawodnictwo, jest to rzecz znana. Że skutkiem tej walki zawsze i wszędzie jest panowanie silniejszego ekonomicznie nad słabszym, świadczy o tym obraz współczesnego społeczeństwa. Że

stan podobny jest skutkiem straty idealnej równowagi ekonomicznej pomiędzy jednostkami i że przeto, jak wogóle wszelkie ciała mechaniczne, znajdujące się w ruchu, tak i w danym wypadku jednostki ludzkie znajdują się ciągle w stanie wahania się pomiędzy dwiema ostatecznościami — dobrobytem i brakiem jego, to jest w stanie dążenia do odzyskania straconej równowagi, gdyż w przeciwnym razie samemu istnieniu ich groziłoby niebezpieczeństwo, — wszystko to także jest zupełnie wiadome i niezaprzeczalne. Wytrącone ze stanu faktycznej równowagi ekonomicznej, jednostki muszą dążyć do odzyskania tej równowagi, i dążność ta przybiera formy walki indywidualnej o byt, walki o warunki do normalnego możliwego życia, jednakowe dla wszystkich w zasadzie, ale faktycznie tak bardzo różne. Im bardziej różnemi stają się ekonomiczne warunki istnienia dla pojedyńczych ludzi, tym energiczniejszą staje się zawsze dążność ich do ujednostajnienia takowy‹h.

Wszelki fakt istnienia różnic pomiędzy dobrobytem jednostek jest stałą zapowiedzią całego szeregu ruchów, skierowanych ku zaprowadzeniu pomiędzy niemi równości ekonomicznej, a jeżeli już nie samej tej równości, to przynajmniej warunków, przy których równość ta zdaje się być możliwą, słowem, do powrotu do idealnej równowagi, do odzyskania odpowiednich dla niej warunków. Dążność do tego stanu ujawnia się zwykle nie w drodze teoretycznej, nie w drodze argumentacji, ale na jak najpraktyczniejszej ze wszystkich dróg — drodze walki o byt pomiędzy jednostkami. Walka ta toczy się, jak świadczą o tym dzieje, ciągle i wszędzie, w każdej danej chwili i w każdym danym miejscu. A jeżeli kiedykolwiek i gdziekolwiek nie spostrzegamy jej objawów, to służyć to może za dowód, że walka ta została na chwilę zawieszoną, dzięki skupieniu uwagi czy to społecznej, czy indywidualnej w innym kierunku, lub że stoi coś temu na przeszkodzie, bo dążyć do tej walki, do ruchu skierowanego ku powrotowi do równowagi jest prawem natury.

Godnym jest uwagi, że na usprawiedliwienie istniejącego porządku rzeczy, a przeto na usprawiedliwienie stron walczących o dobrobyt, każda z tych stron powołuje się na teoretyczne zasady. Posiadacze dobrobytu mają swoją filozofję w postaci ekonomji politycznej i dawnej etyki właścicieli; pozbawieni dobrobytu i środków do uzyskania takowego uciekają się do doktryny socjalistycznej i komunistycznej (Brissot de Varwille, Rousseau, Proudhon, Loria, Menger, Kautsky), co nie przeszkadza temu, że obie strony są jednakowego przekonania o własności, bo uważają, że wszelka własność, skoncentrowana w cudzych rękach, jest kradzieżą.

Antagonizm pomiędzy jednostkami daje się spostrzegać nietylko w sferze zjawisk ekonomicznych, ale i we wszelkich

innych sferach życia ludzkiego, wszędzie, gdzie tylko istnieje sprzeczność interesów i rozbieżność dążności jednostek, bo nie może go nie być, bo musi on być koniecznie, ażeby mógł być neutralizowany, ażeby sprzeczności, powstające na jego gruncie mogły być usuwane, albo przynajmniej łagodzone, bodaj czasowo tylko, na czas trwania objawu antagonizmu.

Ale, że istnieje niewątpliwie proces dyferencjacji pomiędzy ludźmi we wszystkich możliwych kierunkach, jak to udowodnił Spencer w swej pracy o postępie, więc źródło antagonizmu interesów ludzkich można uważać za niewyczerpane, a usiłowania ku zażegnaniu następstw jego za zadanie, w rozwiązywaniu którego nie można przewidzieć końca, jak również ostatecznego stanowczego rezultatu tych usiłowań.

Za najjaskrawsze objawy tego antagonizmu można uważać różnice umysłowe pomiędzy ludźmi i zależne od nich sprzeczności dążeń nietylko pomiędzy jednostkami z wciąż postępujących warstw społeczeństwa, ale głównie pomiędzy temi ostatniemi warstwami, a warstwami społeczeństwa nieruchomemi. A skutek istnienia tych różnic pomiędzy uczestniczącemi w postępowym ruchu naprzód i pozostającemi w stanie bezwładności jest taki, że z biegiem czasu stają się one coraz jaskrawsze i coraz więcej odstręczają obie te warstwy od siebie. Do tejże kategorji zjawisk zaliczyć należy zjawiska antagonizmu pomiędzy jednostkami, zależące od indywidualnych pomiędzy niemi różnic, uważanych, według doktryny Maxa Stirnera, za najcenniejsze dobro jednostki i nawet za najwyższe jej prawo do obojętności na wszystko, co się jej nie tyczy, a więc na wszystko, co się tyczy wszystkich innych oprócz niej samej. Że zaś niepodobna zaprzeczać nikomu prawa do wyboru pomiędzy troską o własny swój rozwój umysłowy a bierną i gnuśną nieruchomością, jak również i prawa do posiadania własnych swoich najdziwaczniejszych bodaj poglądów na życie i zgodnych z niemi przekonań, któremi się każdy kieruje w swoim postępowaniu, boby się zaczęło zaprzeczać prawa do tego nietylko głupcom, ale i gienjuszom, — niepodobna więc także przeoczyć i dalszych następstw tego stanu, tj. konieczności dalszego rozwoju nowych i nieznanych jeszcze form umysłowych antagonizmów pomiędzy jednostkami. Przyczym niebezpieczeństwo społeczne, zależne od tego stanu rzeczy, grozi bardziej ze strony głupich, jak wogóle, tak też i dlatego, że głupi najbardziej zwykle obstają przy swoim i bronią czynnie tej swojej głupoty, bronią bowiem w ten sposób osobistej swej godności, do której, jako ludzie, posiadają niezaprzeczone prawo.

Antagonizm ten, prawdopodobnie, pozostanie wiecznie i jeżeli osłabnie cokolwiek w swej znanej nam sile, to wobec źródeł, które go zasilają, trwać będzie, póki trwać będzie sam

człowiek. Źródła zaś jego spoczywają z jednej strony w organicznym fizjologicznym samolubstwie i w odrębności świata umysłowego w każdym z nas od takiegoż świata innych ludzi.

Dzięki samolubstwu, zmuszającemu nas do dbałości o samych siebie w drodze fizjologicznych odruchów, a więc niezależnie od rozumowania, możliwym jest samo nasze istnienie. Gdybyśmy sami o siebie nie dbali, gdybyśmy się stali obojętni na nasze potrzeby, jak je pojmujemy i jedynie możemy pojmować, to przestalibyśmy istnieć, bo istnienie nasze nie jest niczym innym, jak skutkiem posłuszeństwa głosowi przyrody, przemawiającej w nas i do nas językiem fizycznych potrzeb, domagających się swego zaspokojenia, zgodnie z praktyką przyzwyczajeń naszych i z połączonym z tą praktyką ich zrozumieniem. Każdy z nas mniema wiedzieć najlepiej, co dla niego jest dobrym, a przeto w jego rozumieniu słusznym i rozumnym. Wprawdzie, mniema tylko i najczęściej grubo się myli, ale nic na to poradzić nie można.

Co do odrębności świata wewnętrznego w każdym z nas, to, ilu jest ludzi, tyle też jest tych odrębnych światów, bo każdy człowiek jest jakiś inny, odmienny od reszty ludzi pod tym lub innym względem. Składa się on z całego szeregu osobliwszych upodobań i wstrętów, z właściwych samemu sobie osobistych swoich przyzwyczajeń i staje się takim, jakim go robi własna osobista jego biografja, pociągająca za sobą to, że jest istotą różną od innych.

Sprawia to, że każdy z nas uważa się sam za coś osobliwszego od reszty ludzi, a dzięki głosowi samolubstwa, jeżeli już nie za lepszego od nich, to przynajmniej — co się zdarza rzadziej — za niegorszego.

Uważać siebie samego za istotę podrzędnej wartości, za przeciętną wielkość ludzką, przewyższa to nasze siły; dlatego każdy, dzięki optycznemu złudzeniu, ma się za główną, najważniejszą figurę na widowni życia; każdy chciałby być nietylko widzianym, ale nawet wyróżnianym przez wszystkich. Prowadzi to do pewnych wymagań naszych, a szczególnie zawsze do wymagania powszechnego uznania dla siebie, a bardzo często do ustępstw dla siebie i nawet do ulegania sobie. Panowanie nad ludźmi i posiadanie władzy nad niemi dają człowiekowi widocznie wiele zadosyćuczynienia tej osobliwszej potrzebie ludzkiej, zapewniającej wprawdzie pospolite zwycięstwo w walce o byt, jeżeli, jak wiadomo, nikt się dobrowolnie tej władzy nigdy nie zrzeka. Że takie źródła antagonizmu wypływają z ludzkiej głupoty, samo się przez się rozumie: głupi nie ma wątpliwości i nie doświadcza nigdy stanu moralnego wahania, a im kto jest mędrszy, tym więcej cierpi z powodu wątpliwości co do wartości swoich zamiarów i żądań, skierowanych ku innym,

a wreszcie i co do wartości swoich dokonanych już czynów. Ale, że głupota stanowi cechę ogromnej większości ludzi, antagonizm pomiędzy głupcami przynajmniej jest zabezpieczony na zawsze, będąc zasycany z tak niewyczerpanego źródła, jakim jest samolubstwo i indywidualna odrębność każdego zosobna od innych.

Gdyby się wreszcie jakimś cudem udało usunąć źródła tych wszystkich antagonizmów pomiędzy jednostkami, pozostanie jeszcze jedna forma takowych, a mianowicie, wieczny antagonizm pomiędzy dwiema płciami i antagonizm płciowy pomiędzy osobnikami każdej z tych dwuch płci.

Antagonizm ten można uważać za wieczny; nigdy on nie straci swojego znaczenia, ze względu na zasadnicze pierwszorzędne różnice pomiędzy płciami i na różnice ich funkcji organicznych, bezpośrednich i pośrednich, pociągające za sobą dążność każdej z płci do panowania nad inną. W związku z tym jest cały szereg drugorzędnych pośrednich różnic, pociągający za sobą i różnice działalności obu płci na każdym prawie kroku.

Zważywszy jeszcze to, że różnice te tłumaczone są różnie, bo, albo w taki sposób, iż mężczyzna uważany jest za kobietę, rozwój której został już skończony (Darwin i Fouillé), albo, iż kobieta jest mężczyzną, rozwój którego został wstrzymany (Spencer), — albo, że normalna kobieta jest fizycznie i moralnie nierozwiniętym mężczyzną (Lombroso i Ferrero), — albo, że kobieta jest dzieckiem, pod względem fizycznym i umysłowym (Ellis), albo wreszcie, że różnice między mężczyzną i kobietą zależą od walki pomiędzy niemi na gruncie ekonomicznym (Mill i Marx - Engels), — przyznać należy, że różnice te muszą być jednakże wielkie i liczne, jeżeli nikt ich istnieniu nie przeczy, usiłując tylko wytłumaczyć ich pochodzenie i istotę. Jeżeli jednak różnice te są tak wielkie i tak liczne, jak o tym świadczą powszechne ludzkie sądy, to łatwo jest zrozumieć, że ani usunąć tych różnic, ani ich zmodyfikować niepodobna ostatecznie, że więc trzeba się z niemi liczyć i teoretycznie i praktycznie.

Oprócz antagonizmu pomiędzy dwiema płciami i następstwa jego — walki o panowanie jednej nad drugą, trwającej już całe wieki i mającej swe źródło w instynkcie samozachowawczym, — walki, prowadzonej z różnym powodzeniem w różnych epokach historycznych, jest to jeszcze przyczyną innego antagonizmu, a mianowicie, antagonizmu pomiędzy mężczyznami, wypływającego z walki o posiadanie kobiet.

Walka ta nie jest współzawodnictwem tylko o posiadanie kobiet wogóle, chociaż w elementarnej formie o to w niej właściwie i jedynie chodzi, ale o posiadanie pewnych kobiet, lub nawet pewnej jednej kobiety z pomiędzy wszystkich innych. Po-

chodzi to stąd, że ulega ta walka rządowi pewnego prawa, — prawa doboru płciowego, cel którego stanowi nietylko istnienie rodzaju ludzkiego, ale w szczególności istnienie pewnej rasy, pewnej odmiany ludzkiego gatunku, a zarazem i rozwój ludzki dalszy, czyli doskonalenie się ludzkości pod każdym względem, a więc i pod względem piękności zewnętrznej. Że zaś piękność potomstwa zależy od dziedziczenia przez to ostatnie cech zewnętrznych przodków, które swoją drogą zależą od kontrastów fizjologicznych i psychicznych pomiędzy rodzicami, więc płcie obie poszukują siebie, kierując się wprawdzie instynktem, a więc tym chciwiej i w bardziej żywiołowy sposób poszukując tych kontrastów. Ponieważ zaś człowiek nie ma żadnego innego objektywnego celu swojego istnienia nad pozostawienie podobnych sobie ludzkich istot, ponieważ cel ten jego jest jedynie dla nas zrozumiały, dlatego wkłada on w sprawy miłosne całą swoją energję, ażeby tylko osiągnąć główny cel swojego istnienia. Łatwo zrozumieć, że walka o wybraną musi mieć charakter brutalny i gwałtowny, jeżeli na drodze do posiadania kobiety znajdzie się przeciwnik, któremu należy wyrwać zdobycz, który musi być zwyciężony i usunięty z pola walki.

Stosuje się to wprawdzie nietylko do mężczyzn, walczących o kobiety, ale też i do kobiet, walczących o usidlenie mężczyzny. Jeżeli w obu tych walkach dają się spostrzegać jednakże różnice, to głównie dlatego, że w sprawach miłości, mężczyzna odgrywa bardziej czynną od kobiety rolę, gdyż ta ostatnia zachowuje się tu bardziej biernie. Oprócz tego, w danej sferze zjawisk odgrywa wpływ znaczny stanowisko społeczne każdej z dwu płci. Mężczyzni, jak to obecnie ma miejsce, są samoistni ekonomicznie, kobiety zaś są mniej więcej pozbawione tej samoistności. Można jednakże twierdzić, że zależy to od tego, iż mężczyzni są fizycznie silniejsi i energiczniejsi od kobiet, bardziej zdolni do pracy fizycznej i, jak świadczy o tym dotychczasowa przynajmniej historja, i do umysłowej pracy, wówczas gdy kobiety, dzięki drugorzędnym swym cechom płciowym, słabsze są fizycznie i mniej uzdolnione umysłowo z powodu olbrzymiego wydatku energji na pracę swojego organizmu, zadaniem którego jest proces embrjologiczny, proces plastycznego odtwarzania rodzaju ludzkiego i połączone z nim inne procesy: menstruacji i karmienia, pochłaniające ogrom sił fizycznych kobiety. Bądź co bądź, kobiety umieją tak dobrze, jak i mężczyzni walczyć ze swemi współzawodniczkami o zdobycie sobie mężczyzny i działają w tym kierunku z większą nawet zawziętością, aniżeli mężczyzni, i są od mężczyzn daleko więcej mściwe i zazdrośne o swoją zdobycz.

Że zaś oprócz głodu fizycznego, niema innej gwałtowniejszej i despotyczniejszej potrzeby nad potrzebę miłości, więc antago-

nizm pomiędzy osobnikami każdej płci o posiadanie osobnika innej płci na swój własny użytek fizjologiczny jest zabezpieczony na zawsze, a więc i walka pomiędzy ludźmi na tym polu. Chybaby się zmieniły istniejące formy stosunków małżeńskich i wynikających z nich innych dalszych stosunków pomiędzy płciami, co jest nietylko prawdopodobnym, ale nawet koniecznym, dlatego, że obecna forma małżeństwa zawdzięcza swoje istnienie nietyle warunkom moralnym, ile ekonomicznym, i że znane z przeszłości poprzednie liczne formy małżeństwa także się wciąż odmieniały wraz z przemianami ekonomicznemi, jakie w życiu ludzkim kiedyś zachodziły. A że obecny obraz życia ekonomicznego społecznego jest wyraźnie przejściowy, nikt o tym dziś nie wątpi.

Wobec istnienia wszystkich wskazanych wyżej antagonizmów pomiędzy jednostkami i wielu innych jeszcze drugorzędnych, jako to antagonizmów rasowych, narodowych, grupowych, politycznych, religijnych, językowych itd. itd., wobec istnienia zatym ciągłego powodu do zatargów, nietylko pomiędzy jednostkami, ale i klasami i całemi wreszcie narodami, dziwić się niekiedy można, że widownia społecznego życia daje nam obraz względnie możliwego współbytowania ludzkiego, gdyż właściwie powinnaby ona przedstawiać obraz wiecznej krwawej i bezlitosnej pomiędzy ludźmi walki o wszystko na każdym kroku. A chociaż przychodzi niekiedy do tego, to wszakże rzadziej, aniżeliby się można było tego spodziewać. Było niegdyś gorzej pod tym względem; dziś jest nieco lepiej. A im są większe odstępy czasu pomiędzy dwoma stanami społecznemi — dawnym i obecnym, tym większa różnica wypada na korzyść obecnego stanu.

Dawniej ludzie tylko walczyli ze sobą (*magni minores comedunt*), dziś walka ta przynajmniej, o ile dotyczy życia politycznego, staje się w oczach ogromnej większości ludzi, z wyjątkiem organów społecznych szczątkowych, rudymentarnych, — kasty wojowników i jednostek organicznie i umysłowo pierwotnych, czymś monstrualnie potwornym, jak wszelkie argumenty, zamknięte wewnątrz kija (*argumentum baculinum*) i wypowiadane z jego pomocą. W każdym razie, jest to już pewien krok naprzód i to krok bardzo stanowczy. Bo jeżeli, jak się okazuje, argumenty, oparte na pospolitej fizycznej przemocy, tracą swoją moc przekonywującą bodaj w jakimkolwiek jednym kierunku, to powstaje z konieczności przypuszczenie, że nie mają one przekonywującej siły i że nie mogą być one dlatego przekonywujące i w innych kierunkach i w innych sferach życia ludzkiego. Dzięki tej przemocy, powstają obecnie jeszcze niekiedy, jak powstawały dawniej ustawicznie, nowe układy stosunków pomiędzy ludźmi, ale, jak świadczą o tym dzieje, nowe te stosunki mają zawsze charakter nietrwały i chwi-

lowy, jak wogóle skutki wszelkiej zachwianej równowagi w przyrodzie.

Prowadzi to wszystko do przekonania, że rzeczywiście pomiędzy zjawiskami społecznemi istnieje pewna stała zależność ich od siebie i bardzo ścisły związek pomiędzy niemi, że istnieje to, co August Comte nazwał consensus zjawisk, a co ja nazwę współczuciem biernym. Polega ono na tym, że wszelka przewaga ludzi nad ludźmi, że wszelkie pogwałcenie praw ludzi do równości pomiędzy sobą, do tożsamości możliwej warunków ich życia, prowadzić musi do następstw, odczuwanych przez ogół ludzi, pozostających ze sobą w ciągłych i nierozerwalnych stosunkach, jak gdyby połączonych ze sobą niewidzialnemi niciami współzależności od siebie — do następstw, odczuwanych jako ból, jako cierpienie moralne, jako krzywda, wyrządzona godności ludzkiej, jako zgwałcenie naturalnego porządku rzeczy, jako wytrącenie społeczeństwa ze stanu idealnej równowagi, pociągające za sobą całe długie szeregi nietylko niepożądanych, ale nawet niebezpiecznych dla całej ludzkości następstw. Za przykład mogą służyć tragiczne losy żydowskiego ludu, odczuwane przez całą ludzkość w przeciągu dwuch tysiącoleci, a które będą jeszcze odczuwane przez długie wieki, zanim się nie stanie zadość uczynionym mu krzywdom.

Każde wykroczenie ludzkie przeciwko prawom przyrody, rządzącym życiem społecznym, czy to zbiorowym, czy to pojedyńczym, musi być pomszczone przez samą przyrodę. Nic się nie staje, nic się nie dzieje bez swoich dalszych następstw. Żadna krzywda nie przechodzi nigdy bezkarnie. Kara, jako odwet, przychodzi niekiedy późno, niekiedy nawet za późno, ale w ogólnym porządku rzeczy nic nie przechodzi w niepamięć. Każde złamanie praw przyrody pociąga samo za sobą wszystkie konieczne swoje następstwa — zyski lub stratę, mówiąc ogólnie, odwet, tj. dążność do powrotu do stanu poprzedzającego, straconej równowagi.

Że dążność przyrody do sprowadzania wszystkiego do jednego poziomu istnieje niewątpliwie, mamy na to mnóstwo dowodów.

Wszelkie różnice temperatury ciał lub przeładowania elektrycznego prowadzą do wymiany tych różnic pomiędzy ciałami. Dwa ciała o różnej temperaturze, lub o różnym naładowaniu elektrycznym, po upływie pewnego czasu, koniecznego dla wymiany, przechodzą do stanu jednakowej temperatury, gdzie zimne się ogrzewa, a gorące ostyga, lub do stanu jednego naładowania elektrycznością, stając się obojętnemi względem siebie. A im są większe te pomiędzy niemi różnice, tym proces wymiany staje się energiczniejszym i ma charakter tym gwałtowniejszego wybuchu.

Widzimy to samo i w sferze zjawisk ruchu. Fale morskie dosięgają nieraz ogromnej wielkości, chociaż wysokość ich odpowiada ściśle głębokości, ale po uspokojeniu się burzy, wywołującej falowanie, różnice pomiędzy grzebieniami fal a ich zagłębieniami stają się coraz mniejsze, aż wreszcie powierzchnia morza przychodzi do jednego poziomu. Stosuje się to i do twardych mas. Szczyty najwyższych gór, pod wpływem działania wody, mrozu i wiatrów, ustawicznie się rozsypują, opadają, maleją, a powstałe z nich szczątki w postaci piasku i mułu śpieszą na dno mórz, które stają się coraz płytsze. Nastąpić musi wreszcie chwila, kiedy wszystkie lądy zostaną pokryte wodą, jak to już miało miejsce przedtym, zanim się lądy wydostały ponad morską powierzchnię.

Ale i w świecie organicznym spostrzegamy odpowiednie zjawisko. Przyroda ucieka się do różnych środków, podtrzymujących wielkość i rozmiary istot organicznych. Każda żywa istota posiada pewne rozmiary swoje, pomimo, że istnieją istoty tegoż gatunku większych lub mniejszych rozmiarów. A i człowiek ulega temu samemu prawu. Już znakomity uczony A. Quetelet udowodnił, około stu lat temu, że w istocie rzeczy istnieją niebardzo wysocy, nie olbrzymy — ludzie i niebardzo nizcy, nie karły, ale tylko średni człowiek, ponieważ wszyscy żywi ludzie są do niego najbardziej zbliżeni... Przyroda i pod tym względem zgładza i usuwa różnice pomiędzy ludźmi, trzymając ich na jednym poziomie.

Nie zatrzymując się dłużej nad przykładami na powyższe ogólne twierdzenie, ponieważ każdy może to z łatwością sam zrobić — uważam za możliwe przejść wprost do zjawisk życia społecznego.

Jak świadczą o tym dzieje, istniały w starożytności ogromne a potężne państwa, powstałe dzięki podbojom i zaborom, za przykład których może służyć cesarstwo rzymskie. Istniały one długo, wciąż wzrastając w swej wielkości i potędze, bo naprz. Rzym zajmował cały prawie znany w starożytności świat, rozszerzał się *urbi et orbi*. Dziś śladu po nim nie zostało, żyje on tylko w pamięci ludzkiej, jako coś monstrualnego i nienormalnego. Znikło rzymskie cesarstwo z oblicza ziemi dla wielu przyczyn, nad któremi się tu zatrzymywać w tej chwili nie mogę, chociaż rozpatrzenie ich byłoby bardzo pouczającym i ciekawym, ale najgłówniejszą i najważniejszą z nich wszystkich, zdaniem moim, jest to, że potworne wielkości polityczne, jak wszelkie nadmierne wielkości, są w sprzeczności z planami przyrody i dlatego noszą w samych sobie zapowiedź swojego upadku. Dlatego to rzymskie wyrażenie „*vae victis*“, w swoim czasie będące wyrazem pospolitej rubasznej chełpliwości i krótkowidztwa,

powinnoby brzmieć wcale inaczej, a mianowicie, „biada zwycięzcom“, bo same te ich zwycięstwa są właśnie przyczyną ich upadku, wówczas kiedy zwyciężeni i czasowo ujarzmieni trwają nadal, jak gdyby się z niemi nic nigdy nie stało.

Padają wielkie organizmy polityczne i rozsypują się w proch, jak wielkie góry, ale składowe ich części trwają wciąż.

Stosuje się to nietylko do państw, ale i do rządzących niemi dynastji. Wymierają one powoli i wyradzają się stopniowo ciągle. Tak np. wymarła i wyrodziła się dynastja rzymskich cesarzy; tak wyrodzili się bizantyjscy cesarze dynastji Paleologów i ich potomek, car Iwan Groźny[1]). Widzimy obecnie ten sam los Wittelsbachów w Bawarji.

Przykładów podobnych możnaby przytoczyć bardzo dużo, znaleźć takowe można u Irelanda, a wszystkie one mogą służyć za dowód, że władza panujących, jakakolwiek jest jej rola dla życia państwowego, pociąga za sobą najzgubniejsze skutki dla nich samych, prowadząc ich ku zwyrodnieniu i ku wymieraniu. Staje się to powoli i objawia coraz silniej z każdym nowym pokoleniem. Sprzyja zaś temu nietylko praktyka życia osobistego panujących, ale i poszukiwanie przez nich żon wśród rodzin panujących, poszukiwanie odpowiedniej im samym krwi.

Tłumaczy to Cullérre w dziele swoim „Les frontières de la folie“ tym, że klasy panujące, arystokratyczne, szlacheckie, w przeciągu długiego czasu nie znały innych pobudek do swej działalności nad widzimisię własne, nie potrzebowały wstrzymywać się od wykonania swoich zachcianek, skutkiem czego zatracały stopniowo fizjologiczne własności refleksów, właściwych normalnym ludziom, dzięki zanikowi odpowiednich centrów mózgowych, — nie mówiąc już o wycieńczeniu organizmu, spowodowanym przez używanie fizjologicznych rozkoszy i przez ich nadużycie. W następstwie podobnej przeszłości klas arystokratycznych, wobec coraz to odmiennych nowych warunków życia, widzimy, iż potomkowie tych klas zapełniają dziś domy obłąkanych, więzienia i figurują zbyt często na ławie oskarżonych przed sądami. I te wyżyny, jak się okazuje, zniżają się powoli do poziomu i prawdopodobnie, dzięki zwyrodnieniu fizycznemu i moralnemu, wymrą z czasem zupełnie i zejdą do grobu bezpotomnie.

Los podobny spotyka coraz częściej rodziny kapitalistów, pochodzące z klasy mieszczańskiej — kupieckiej. Nadmiar środków do życia i samo życie tej klasy, zrozumiane jako używanie, musi pociągnąć za sobą te same skutki, o jakich była przed

---

[1]) Ob. pracę profesora Kowalewskiego o jego psychicznej chorobie.

chwilą mowa w stosunku do klas szlacheckich, gdyż wobec jednakowych przyczyn muszą być jednakowe skutki. A jak twierdzą o tym Kraft-Ebing i D'Allemagne, skutki te już mają miejsce w postaci newrozy i zwyrodnienia wśród społeczeństwa.

Zdawałoby się, że powinni zostać normalnemi chłopi, klasa zajęta normalną pracą około ziemi. I tak rzeczywiście powinnoby być. Ale, zważywszy na to, że dzięki nienormalnym agrarnym stosunkom ci, którzy pracują około ziemi, są najgorzej wyposażeni pod względem własności, że zmuszeni są oni do zbyt ciężkiej walki z biedą, że posiadają zbyt mało, mniej aniżeliby potrzebowali do zaspokojenia swych potrzeb, że pozostają oni oprócz tego w umysłowej ciemnocie i że nie korzystają jeszcze z dobrodziejstw cywilizowanego życia, położenia ich nie można uważać za normalne. Stoją oni jeszcze na niższym stopniu, aniżeliby stać powinni.

Co do proletarjatu, to stanowi on dno społeczne; dno nędzy, walczące o zdobycie swoich praw do życia, o swoje ludzkie prawa, a więc znajduje się on w położeniu zależności od „*force majeure*". Że warunki życia proletarjatu nie mogą być uważane ani za normalne, ani za pożądane nietylko dla niego samego, ale i dla całego społeczeństwa ludzkiego, nie może być co do tego dwuch zdań.

Jeżeli w swojej teorji życia i w zgodnej z nią swojej działalności praktycznej proletarjat dochodzi do ekscesów, to świadczyć powinno o zbytnim odchyleniu się wahadła społecznego w przeciwną mu stronę; wahadło sprawiedliwości społecznej musi wrócić w stronę, po której znajduje się obecnie proletarjat, a im prędzej to nastąpi w drodze reform społecznych, tym lepiej, bo, jak to słusznie powiedział już dawno Pfeiffer, czego nie dokonywa reforma, tego dokonywa rewolucja. Rewolucja zaś tu jest jak najniepożądańsza i wogóle, i w szczególności dlatego, że może ona pociągnąć zgubne następstwa dla współczesnej cywilizacji, dzięki zwyrodnieniu proletarjatu i dzięki temu, że ruchem rewolucyjnym tym będzie kierował i musi kierować instynkt samozachowawczy, najstraszniejszy ze wszystkich instynktów w swoich objawach.

Jeżeli zaś mówię o zwyrodnieniu proletarjatu, to dlatego, że głód, nędza, używanie napojów wyskokowych, rozpusta i ciemnota w połączeniu z syfilisem i jego następstwami nie mogą być przecież uważane za normalne warunki życia ludzkiego.

Przykłady powyższe mogą, zdaje się, służyć za dowód, że wszelkie uchylenia się od społecznej równowagi pomiędzy ludźmi pociągają za sobą, jako kary, ciężkie i groźne dla społeczeństwa następstwa, co pragnąłem udowodnić.

Wahadło, wytrącone ze stanu spokoju, czyli równowagi,

wraca zawsze do niego, ale przedtym musi wykonać cały szereg wahań w tę i przeciwną stronę[1]).

Myśl moją muszę ciągnąć dalej. Za wszelką wyłączność używania, za wszelkie wyjątki z ogólnej zasady społecznej pomiędzy ludźmi równości, za wszelkie faktyczne przywileje swoje, musi człowiek i społeczeństwo ludzkie zbyt drogo płacić, ażeby można było uważać, że się korzyści tych wyjątkowych stanów okupują. Wreszcie, gdyby następstwa podobnych wyjątkowych stanów spadały tylko na znajdujące się w wyjątkowych warunkach jednostki, miałoby to mniejsze dla społeczeństwa znaczenie, chociażby mieć je i w takim nawet razie musiało, bo istnienie i widok cudzego nieszczęścia lub zawodu, dzięki istnieniu biernego, pomiędzy ludźmi społecznego współczucia, jako następstwa niezgodnego z naturą moralną stanu rzeczy, musiałyby oddziaływać na innych ludzi, jako cierpienia tego współczucia, czyli, jak pięknie wyraża to nasz język, ubolewanie nad cudzym losem. Ale że następstwa podobnego wyjątkowego stanu, w którym się znajdować mogą nawet pojedyńczy ludzie, i konieczne zawsze dalsze jego skutki, czy to w postaci wyrzutów swego własnego sumienia, czy we wszelkich innych postaciach, pociągają za sobą liczne i rozmaite społeczne dalsze następstwa, bo w świecie wszystko zależy od wszystkiego i najmniejsze zachwianie idealnej równowagi pomiędzy ludźmi, pierwej czy później pociąga cały szereg ruchów, skierowanych ku odzyskaniu straconej równowagi, — przeto zmuszeni jesteśmy uważać wszelkie wyjątkowe, wyłączne lub uprzywilejowane stany pojedyńczych ludzi za rzecz szkodliwą społecznie, przedewszystkim pod względem moralnym, bo wywołującą pierwej czy później cierpienia biernego ludzkiego współczucia.

Coprawda, w przeszłości przeżywała ludzkość niejedną już epokę, kiedy nienormalne pomiędzy ludźmi stosunki moralne zdawały się być jednakże o tyle dobrze i stale uregulowane, że nie można nawet było przypuszczać, ażeby się one kiedykolwiek odmienić mogły, a wszyscy godzili się faktycznie ze swoim losem, pomimo, że los ów zdawał się być ciężkim i niesprawiedliwym wszystkim tym, których dotykał. Były też i różne nawet etyki, zależne od faktycznych stanów, przeżywanych przez ludzi. Była etyka niewolników; była też etyka czasów teokratycznych; była etyka czasu walki władzy świeckiej z duchowną; etyka epoki zaborów, podbojów i panowania feodalnych panów, czyli etyka szlachecka; była etyka burżuazyjna, czyli kupiecka; etyka chłopów - poddanych i wreszcie etyka proletarjatu. Przyszedł nakoniec czas na etykę wszechludzką. Istniała już ludzkość, ulegając wymaganiom różnych etyk i starając się stoso-

---

[1]) Obacz moje „Prawo rytmu“.

wać napróżno do swego życia raz na zawsze każdą z poprzednich, narzucanych jej przez innych etyk.

Zdawaćby się przeto mogło, że może ludzkość żyć zgodnie z każdą z tych etyk, nawet jeszcze i teraz. Żyła przecież tak długo. Zdawaćby się wprawdzie to tylko mogło, dzięki nieporozumieniu. Bo, co innego jest zyskać pewne nowe dobro, a co innego stracić już posiadane. Wszelka strata jest zawsze cierpieniem, a ludzkiej przyrodzie właściwym jest unikać cierpienia i bronić się od niego w sposób odruchowy. Obok tego należy pamiętać, że wszelkie bolesne stany budzą w człowieku świadomość tych stanów; że im te bolesne stany są silniejsze, tym też i świadomość ich staje się jaśniejsza i wyraźniejsza i nakoniec, że, jak wszelka wogóle świadomość, tak i omawiana obecnie, posiada własny swój los i logikę, czyli, że się wciąż nagromadza, pogłębia i rozszerza, aż wreszcie zaczyna towarzyszyć reakcji na nieprzyjazne warunki życia, — a stanie się jasnym i zrozumiałym, że na tej mianowicie drodze zaszły wszystkie poprzednie przejścia faktyczne od każdej poprzedniej ze wskazanych wyżej etyk do każdej następnej, że na tej drodze zachodzić one musiały pierwej, a więc zachodzić muszą i w przyszłości i że powrót do etyk ubiegłych już czasów jest dziś niemożliwy.

Objawy biernego współczucia, łączącego jednostki ludzkie w jedną społeczną całość, są prawem przyrodzonym, kierującym życiem społecznym, jako porządek jemu właściwy, pomimo naszej o tym wiedzy i woli. Od chwili, kiedy współczucie to staje się świadomym, przechodzi ono w stan czynny, bo albo mu ulegamy, albo staramy się uchylić od wpływu jego działania na nas. W pierwszym wypadku postępujemy moralnie, w drugim niemoralnie. A niemoralność naszych postępków polega na tym, iż pociągają one i pociągać muszą za sobą, jak to już widzieliśmy, mniej lub więcej szkodliwe następstwa, jak dla nas samych, grożą nam bowiem bliższe lub dalsze przeciwdziałania ludzi, bezpośrednio dotkniętych naszemi czynami, tak i dla całego społeczeństwa, wnosząc zamęt w jego prawidłowe życie, czyli życie bez cierpień, trosk i trwogi, sprzyjające rozwojowi człowieka, który to rozwój ku lepszemu ciągle powstrzymuje wszystko, co w moim rozumieniu jest niemoralnym.

Tak zrozumiana moralność nie jest przeto wymysłem, ani utworem ludzkiej wyobraźni, nie posiadającym w rzeczywistości żadnego faktycznego wzoru, odpowiedniego sobie; przeciwnie, spoczywa ona w samej naturze ludzkich stosunków, w naturze rzeczy, jest prawem przyrody, kierującym zjawiskami społecznemi, — prawem, które sobie tylko uświadomiliśmy. Niema moralności póty, póki człowiek nie ma o niej świadomości, powiem inaczej — póki nie ma o niej wiadomości, póki nie umie

on odkryć jej istnienia w samym sobie, póki nie umie odkryć praw jej działania; póki pozostaje tylko bydlęciem, kierującym się w swym postępowaniu instynktami i egoistycznemi uczuciami, które mogą być i powinny być uważane za objaw działania siły bezwładności, czyli mianowicie nieświadomości ze stanowiska moralnego. Od chwili, kiedy świadomość ta budzi się w człowieku i wstępuje w swe prawa, pojawia się pojęcie o moralności i jej — według Kanta — kategorycznych imperatywach, nie dozwalających żadnych układów z głosem pobudek niższych, bo pobudek jeszcze fizjologicznych, tylko organicznych i nieświadomych.

Że moralność, tak zrozumiana, jest nie płodem wyobraźni tylko, nie dowolnym wymysłem, ale prawem przyrody, wnosić to możemy z tego, że przyroda karze człowieka i mści się na nim za pogwałcenie tego jej prawa, według którego żyje istotnie i winien żyć w świadomy sposób człowiek. Według głębokiego poglądu Byrona, przyroda nie zna niewypłacalnych dłużników. Mści się ona jak na jednostce, która się wyłamuje z pod jej praw, tak i na całej ludzkości, jeżeli takowa zaniedbuje stosować się we własnym interesie do jej praw, jeżeli nie wie, lub jeżeli zapomina o treści kodeksu jej praw.

Napomknąłem wyżej o istnieniu faktu biernego współczucia w zjawiskach społecznych. Istnieje ono najniewątpliwiej. A istnienie jego prowadzić musi rozumne ludzkie istoty do w s p ó ł c z u c i a c z y n n e g o, do współczucia w czynie, do akcji prawodawczej, która tu dopiero znajduje swoje usprawiedliwienie i swoje racjonalne podstawy, polegające na konieczności skonstatowania działania w sferze moralnej niezłomnych praw przyrody i na konieczności moralnej stosowania się do nich, pod groźbą koniecznych zgubnych następstw w razie usiłowania uchylania się od takiego przyrodzonego porządku rzeczy.

Przy przyjęciu podobnej formuły określenia moralności, — a dla odrzucenia jej byłaby potrzebna odpowiednia argumentacja, obalająca prawidłowość powyższej, — upada klasyfikacja obyczajowości na liczne jej wyższe i niższe stopnie i sama konieczność tej klasyfikacji.

Spółczesna nam etyka zna kilka stopni moralności. I tak przedewszystkim stan pierwotnych społeczeństw, składających się z rozgałęziającej się coraz szerzej i liczniej pierwotnej rodziny, jakoby pochodzącej od wspólnego jednego przodka całego rodu, jest w porównaniu z poprzedniemi stanami niewątpliwie stanem moralnym, jakkolwiek granice tej moralności są bardzo ciasne, bo obejmują tylko członków rodziny. Ale i w poprzednim stanie moralności — w stanie luźnych gromad myśliwych i włóczęgów, uznanie swojej zależności od innych jest niewątpliwie najważniejszym czynnikiem życia społecznego i tym dla

nas ważniejszym, że stanowi ono rząd obyczajów i ceremonji, jakiemi w postaci powitania, powinszowań, wizyt, podarunków, całego arsenału grzeczności itd. my sami jeszcze teraz kierujemy się, zdaniem H. Spencera, w swych stosunkach z ludźmi. Wszystkie te obyczaje obu poprzednich stanów, łącznie z późniejszemi przepisami religijnemi, wchodzą do pierwszych najdawniejszych kodeksów praw, jako ich treść główna. Tu dopiero, na tym gruncie, rozpoczyna się proces racjonalny twórczości prawa. Mianowicie, krytyka i tłumaczenie prawa przez jurystów, którzy wyodrębniają się w osobny stan sędziów, adwokatów itp. organów władzy państwowej, powstałej z władzy patryjarchów, rządzących przedtym gminami. Następuje okres twórczości prawodawczej i zarazem wyosobnienia się kodeksów: religijnego i państwowego. Takie rozdwojenie się przepisów postępowania, wypływających wszakże z jednego źródła, zmusza umysł ludzki do pracy nad pogodzeniem w zasadzie dwuch sposobów postępowania, — jednego wymaganego w imię nieba, drugiego w imię ziemi. Pierwszy jest zanadto trudny, dobry dla świętych; drugi zanadto pospolity, bo wymaga tylko posłuszeństwa władzy. Ale że pomiędzy obowiązkiem, nagradzanym dopiero w życiu przyszłym, a grzechem i występkiem, daje się spostrzec jeszcze sfera dodatniej użyteczności postępowania, a jak ją nazywa Mill, godności, przeto przychodzi kolej na postawienie pytania o moralności, o dobrych i użytecznych dla społeczeństwa obyczajach. Ale widzimy tu znowu rozdwojenie w myśli. Bo wówczas, gdy jedni chwalą tylko użyteczność postępków, inni wymagają, byśmy się stosowali do wyższej jeszcze ich miary, żądają cnoty, a nawet świątobliwości od każdego bez wyjątku.

Rzecz oczywista jednak, że powstała we wskazany sposób klasyfikacja obyczajów, prawa, wymagań religji, cnoty i użyteczności moralnej naszych postępków dotyczy jednej i tej samej rzeczy. Tylko wymagania od człowieka są różne. Bo albo żądają od niego zbyt wiele, albo zbyt mało. Tymczasem zrozumiałą jest rzeczą, że w imię własnego jego dobra i dobra innych wymagać od niego nie należy ani mniej, ani więcej, ale tyle tylko, ile potrzeba dla podtrzymania społecznej równowagi pomiędzy składającemi społeczeństwo częściami. Co to znaczy, — była już o tym mowa. Jak tego dokonać, to rzecz inna. Należy zebrać rozproszone w tym kierunku usiłowania w jedną całość. Jak się wyrazi w realnych formach ta przyszła instytucja, która skupi w sobie działalność spółczesną wielu instytucji, mających za zadanie uobyczajenie człowieka, rzecz to drugorzędna, bo instytucje powstają same przez się, jako formy dla treści, powstają w naturalny sposób, to jest z konieczności, jako skutki pewnych przyczyn, działających w życiu rzeczywistym. Jakaś tedy instytucja w przyszłości zdolną będzie do racjonalnego

prawodawstwa, jeżeli zajmie wyżej omawiane stanowisko logiczne i moralne.

Zachodzi tu jeszcze jedna kwestja, zasługująca na uwagę. Powiedziałem przed chwilą, że wówczas, kiedy liczne wzniosłe nauki moralne wymagają od człowieka zbyt wiele, gdyż wskazują mu obowiązujący do naśladowania wzór świątobliwości, z którym ułomna ludzka natura nie może dać sobie rady, — kodeksy wymagają od niego znowu zbyt mało, bo tylko posłuszeństwa w spełnianiu jak rozkazów, tak też i zakazów prawa, które zawiera w sobie niezbędne tylko w przypuszczeniu minimum moralnych wymagań. Wybierając pomiędzy moralnemi wymaganiami, a przepisami prawa, lepiej byłoby żądać od człowieka stosowania się do pierwszych, aniżeli do ostatnich. Ale odrazu już zwraca naszą uwagę ta okoliczność, że zbyt wygórowane wymagania moralne przewyższają siłę zwykłego człowieka; nawet święci i ci, o ile można sądzić z ich żywotów, musieli nieraz staczać sami ze sobą ciężkie walki, ażeby się móc utrzymać na wysokości swojego zadania. Cóż powiedzieć o zwykłym krewkim człowieku? Nie może on zgoła podołać tym wymaganiom. Nie może i, dodać należy, nawet nie potrzebuje. Argumenty na korzyść ascetyzmu, jako dyscypliny, nie mają głębszego znaczenia, gdyż sam ascetyzm nie ma żadnego celu, a przynajmniej zrozumiałego dla nie ascetów, żyjących jedynie interesami doczesnemi. Prawdopodobnie i naodwrót, gdyż różnica teorji pociąga za sobą i różnice odpowiednich im praktyk.

Pozostaje więc opuścić stanowisko moralności ascetycznej we wszystkich wypadkach, oprócz jednego, mianowicie ascetyzmu z konieczności, jaki się może zdarzyć czasem (np. głód rozbitków na morzu, lub oblężonych i t. p. nadzwyczajne wypadki) i zejść o jeden stopień niżej, mianowicie do moralności, zasadą której jest „wszystko dla innych“, jak np. według nauki Augusta Comte'a. I ta moralność, jeżeli się zgodzić na to, że jest to rzeczywiście moralność, a nie kłopotliwa tylko teorja, którą można zrozumieć jedynie jako reakcję przeciwko innej, której zasadą jest „wszystko dla siebie samego“— przewyższa siły zwykłego człowieka, który w zwykłych okolicznościach życia nawet zrozumieć nie może potrzeby takiej nauki, gdyż uczucia jego — a są one sposobem poznawania i oceny prawdy — mówią mu, że w tej teorji jest fałsz zasadniczy i sprzeczności, doprowadzające do przestawienia świata naopak. Bo, jeżeli ja mam czynić wszystko dla innych, a oni to samo, a więc i dla mnie, to cała ta sprawa moralna, — biorąc rzeczy praktycznie, — nie jest warta zachodu, jeżeli się tylko na tym wszystko kończy, boby się bez tego obejść mogło i przy zwykłym porządku. Co więcej, kombinacja tego ro-

dzaju moralności, opierającej się na wymaganiu „miłości“ ku bliźniemu, na rozkazie „kochaj bliźniego, jak siebie samego“, pomimo to, iż w gruncie rzeczy chodzi zupełnie o co innego, bo jedynie o czynne współczucie ku bliźniemu, potrzebującemu tego, a nie ku wszystkim bliźnim, którzy go albo nie potrzebują zupełnie, albo i nie zasługują na nie, przeprowadzona w rzeczywiste stosunki, musi pociągać za sobą na każdym kroku nieporozumienia. Będzie zupełnie dostatecznym, jeżeli człowiek każdy będzie obowiązany w uczciwy sposób zająć się własnym losem, nie oczekując na miłość innych ku sobie, zmuszającą ich dbać o niego również, jak o samych siebie, albo i więcej nawet, aniżeli o samych siebie. Podobne postępowanie każdego zosobna dałoby w rezultacie obraz pełen sentymentalności, ale też i niedorzeczności, gdyż przy takich warunkach życia, wobec oczekiwania manny niebieskiej i nawet prawa do tej manny, wobec obowiązku innych względem nas, ustać musiałaby wszelka troska o los własny, zdobywany własnemi siłami; społeczeństwo stałoby się zbiorowiskiem żebraków i natrętów, gotowych zawsze dzielić się swym apetytem z owocem pracy innych, którzy to ostatni, jako zdrowe żywioły społeczne, musieliby upadać pod brzemieniem jej, dzięki konieczności karmienia pasorzytów w imię moralności.

Obie powyższe moralne nauki, łącznie z innemi mniej lub więcej sobie pokrewnemi, jako zawierającemi dodatnie przepisy postępowania, można uważać za skutek nieporozumienia tylko pomiędzy rzeczywistością a umysłem ludzkim. Daleko większe znaczenie mają inne moralne nauki, ograniczające się zakazami pewnego sposobu postępowania i, o tyle o ile, zamilczające o dodatnim sposobie postępowania. Najzupełniej bowiem fałszywym jest przekonanie, jakoby każdemu zakazowi moralnemu odpowiadał pewien rozkaz. Przeciwnie, jest mnóstwo tylko zakazów bez odpowiednich nakazów. Co np. można przeciwstawić zakazom: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij? Same przez się, są one zrozumiałe, jako zabronienie pewnych czynów, jako powstrzymanie się od nich tylko, bez odpowiednich wskazówek co do jakiegoś dodatniego sposobu postępowania. Taki np. zakaz „nie czyń drugiemu, co tobie nie miło“ bynajmniej nie prowadzi do nakazu czynienia mu tego, co nam samym jest miłe, gdyż podobna moralność mogłaby nas zaprowadzić bardzo daleko i do najniespodziewańszych, chociaż pseudo - logicznych następstw. Dlatego to przepisy moralne, oparte na obowiązku czynnego współczucia tylko i wzajemnej pomocy, są racjonalne z tego powodu, że współczucie to, czy nakazane, czy nie, istnieje rzeczywiście pomiędzy ludźmi samo przez się, jako przyrodzony czynnik, regulujący stosunki społeczne. Wszystkie inne teorje moralne, pomimo odmian i odcieni, wychodzą z omawianego

stanowiska i dają się sprowadzić do doktryny utylitarnej, wymagającej od każdego, ażeby w żadnym wypadku nie szkodził innym, ale współdziałał z niemi, kiedy ma ku temu sposobność. Doktryna ta zna tylko obowiązki nasze, równoważone przez prawa innych ludzi im odpowiednie, zna harmonję interesów, chociaż odwołuje się niekiedy do bardziej wzniosłych pobudek, jeżeli tylko kto jest w stanie kierować się w swym postępowaniu niemi.

Utylitarna doktryna stoi na pograniczu pomiędzy moralnemi wymaganiami, a przepisami prawa. Różnica pomiędzy nią, a temi ostatniemi, daje się sprowadzić do różnicy, jaka jest pomiędzy radą lub życzeniem, a rozkazem lub przymusem, zależnie od stopnia konieczności, lub tylko użyteczności pewnego postępku i od stopnia oporu, jaki stawia tym życzeniom i rozkazom przeciętny człowiek, przypuszczając, że działa we własnym interesie swoim. Obiedwie jednakże te doktryny, utylitarna i prawna, mają za cel jedno i to samo, bo powszechne dobro ludzkie. Ale i wszystkie poprzednie, oprócz ascetycznej, mającej cele, wychodzące daleko poza granicę faktycznych pomiędzy ludźmi stosunków, bo dbającej jedynie nie o byt doczesny, ale zaziemski i to tylko własny swój osobisty — wszystkie wyżej wymienione doktryny mają jeden i ten sam cel — dobro powszechne. Że zaś jest ich kilka i każda doradza inny sposób postępowania, powstaje kwestja konieczności rozumnego wyboru pomiędzy niemi.

Wybór ten nie jest rzeczą łatwą. Rzecz jasna, że musi on wypaść na korzyść lepszego z tych dwuch sposobów postępowania: albo moralnego, albo prawnego. Że zaś moralne względy mają charakter bardziej przemawiający do uszlachetnionego uczucia altruizmu, zdawałoby się, iż im winniśmy oddać pierwszeństwo. Otóż rzecz ma się zupełnie inaczej. Gdyby ludzkość tak chętnie, jakbyśmy sobie tego życzyli, słuchała głosu moralnej nauki, prawa dawnoby już nie istniały, a zaglądanie do kodeksu zostałoby zaniechane, z braku potrzeby. Tymczasem widzimy, że faktyczne stosunki ludzkie stoją na stopniu niższym jeszcze od przepisów prawa, które, dzięki temu, musi być ciągle stosowane do rozwiązania zatargów pomiędzy osobnikami. Faktyczny obraz ludzkich stosunków, na miarę nawet prawną, jest naogół bezprawnym; gdyby było inaczej, nie mogłyby istnieć kodeksy, bo straciłyby wszelką rację bytu.

Niema tu wcale miejsca dla miary moralnej. Jeżeli takowa może być niekiedy stosowana, to tak rzadko i do tak niewielu tylko pojedyńczych ludzi, że można ją uważać za miarę tylko wyjątkową. Życie zaś ogółu doskonale stosuje się do miary kodeksu prawnego, bo stosunki ludzkie mogą, jak dotychczas, być uregulowane normalnie najłatwiej przy pomocy kodeksu, czyli

na drodze zewnętrznego przymusu, dzięki temu, że na innej drodze cel ten nie może być, do dziś przynajmniej, z dobrym skutkiem osiągnięty. Owóż miara prawna, którą należy uważać za niższą, jest najbardziej odpowiednią do istniejącego stopnia rozwoju moralnego spółczesnej ludzkości. Miara zaś moralna jest miarą, do której ludzkość jeszcze nie dorosła; która będzie mogła być stosowaną dopiero kiedyś, ale w dalekiej prawdopodobnie przyszłości, której należy się spodziewać i do której trzeba dążyć. Obecnie miara ta jest fantastyczną tylko i uciekać się do niej w celu uregulowania stosunków ludzkich można dzięki chyba ocenianiu zbyt optymistycznemu rzeczywistego stanu rzeczy.

Świadczy to wszystko o przydatności dotychczasowych kodeksów prawnych i o ich konieczności. Świadczy to zarazem o konieczności istnienia odpowiednich takiemu stanowi rzeczy instytucji. Gdyż, jeżeli np. współczucie ludzkie zajmuje w danej chwili tylko stanowisko bierne, t. j. jeżeli społeczeństwo odczuwa tylko następstwa swoich omyłek w kwestji urządzenia stosunków ludzkich, jeżeli ludzkość jeszcze nie dorosła do stanu wyższego, t. j. do momentu, kiedy to współczucie, dzięki świadomości, staje się czynnym, to musi istnieć przymus i przemoc fizyczna jednych warstw społecznych nad drugiemi, muszą istnieć kary, podatki na instytucje dobroczynne, ochronne, wychowawcze, poprawcze itd., gdyż każdy zosobna, lub przynajmniej ogromna większość społeczna, dzięki ciemnocie swojej i brakowi wyższego moralnego rozwoju, nie umie się uchylić od zgubnych następstw takiego stanu inaczej, jak ulegając tylko przymusowi prawa, lub uciekając się pod skrzydła prawa. Wszyscyśmy niewypłacalni dłużnicy względem społeczeństwa i jego potrzeb, które są zbiorowemi naszemi własnemi potrzebami, o czym tylko nie mamy dotychczas jeszcze należytych wiadomości. Istnienie węzłów społecznych umiemy odczuwać tylko w stanach społecznych patologicznych, w stanie choroby organizmu społecznego, do świadomości o higjenie społecznej jeszcze społeczeństwa nie doszły.

Pracę niniejszą możnaby uważać za skończoną, a przedmiot jej za wyczerpany, gdyby nie to, że kilka uwag, jakiemi ją uzupełniam, daje mi możność rozwinąć w całości myśl moją.

Nie mam ja zamiaru rysować przypuszczalnych obrazów oddalonej przyszłości, tym mniej układać projektów przyszłych kodeksów i organizacji instytucji, o których była mowa przed chwilą. Zważywszy jednak na to, że dwa porządki życia, według prawa i według moralnych wymagań, są ze sobą sprzeczne jeszcze z innych, oprócz wymienionych powodów, uważam za konieczne zatrzymać się nieco jeszcze nad tym przedmiotem. Zastanówmy się chwilę nad temi dwoma porządkami życia.

Przepisy prawa obowiązują zewnętrznie, ciążą nad nami przymusem fizycznym nawet, wywieranym przez organy władzy społecznej w imię jego litery. Moralność obowiązuje nas wewnętrznie, wymagania zaś jej, obciążające nasze sumienie w razie złamania naszych obowiązków, nigdzie wyraźnie, oprócz religijnego kodeksu, przewyższającego siły średniego człowieka, nie były dotychczas sformułowane. Przymus moralny otacza człowieka ze wszech stron, bo tłumaczenie swych obowiązków znajduje on jeszcze i w opinji publicznej, i w zdaniu o sobie bliższych mu ludzi. A że dbać o ich uznanie dla siebie i unikać nagany musi, dzięki samolubstwu, przeto kieruje się w swym postępowaniu jeszcze i względami arytmetyki moralnej, czyli zasadą użyteczności, obopólną swoją i innych korzyścią. Tak tedy, czyniąc swój rachunek sumienia, człowiek zmuszony jest uciekać się do jak najrozmaitszych sposobów oceny swoich postępków. Dobrze jeszcze, jeżeli wszystkie one prowadzą go do jednego i tego samego w każdym wypadku wniosku, bo zdarzyć się może, iż np. wymagania religijne znajdują się w sprzeczności z moralnym głosem świadomego siebie obowiązku, albo iż ten ostatni wejdzie w zatarg z zasadą użyteczności. W podobnym położeniu człowiek często się znajduje.

Litera prawa rozcina, jak węzeł gordyjski, wszystkie te wątpliwości, ale ich nie usuwa. Zmusza ona do postępków wbrew chęci i przekonaniu. A że prawo obejmuje minimum moralnych wymagań, nie może przeto stać się pobudką do powszechnego przez ogół przyjęcia jego rozkazów, jako przepisów, do którychby każdy się z przekonania stosować gotów. Stosuje się wszakże, bo musi, bo może być do tego zmuszonym. Tak więc za prawem stoi przymus fizyczny. Głos moralnego obowiązku jest głosem przekonania, działającego bez przymusu zewnętrznego.

Nie miałoby to jeszcze osobliwszego znaczenia, gdyby te dwa rodzaje wymagań stosowały się, każdy do czego innego. Tymczasem przeciwnie, gdyż o każdym postępku człowieka wypowiada się i prawo, i moralność, a także i religja, tylko z rozmaitych stanowisk. Tu oto spoczywa konieczność wyboru. Bo jeżeli jeden i ten sam postępek inaczej wygląda w oczach prawa, inaczej w oczach moralności, to powstaje zupełnie naturalne pytanie, który z dwuch tych poglądów jest lepszy? prawny czy moralny? Rzecz zrozumiała, że oddać pierwszeństwo należy lepszemu z nich dwuch.

Niema, zdaje się, potrzeby zastanawiać się dłużej nad rozwiązaniem tego pytania. Wypływa ono z niego samego przez się. Jeżeli dwa wskazane porządki życia, prawny i moralny, różnią się od siebie, to niewątpliwie tym, że wymagania prawa są mniejsze, moralności większe, czyli, że porządek prawny jest

niższy, moralny zaś wyższy. Decyduje to zarazem o wyborze. A wybór ten jest konieczny.

Niepodobna wymagać od człowieka, ażeby się stosował jednocześnie i do wymagań prawa, i do wymagań moralności. Głównie zaś z tego powodu, iż wówczas, gdy wymagania prawne są skutkiem uwzględnienia egoizmu, wymagania moralne są skutkiem usiłowania możliwego ograniczenia i zaprzeczenia tegoż egoizmu i walki z nim na każdym punkcie. Wszelkie układy pomiędzy wymaganiami prawa, a moralności, czyli sumienia, byłyby tymbardziej niedorzeczne. Bo przecież łatwo zrozumieć, że niema sposobu postępować raz zgodnie z prawem, drugi raz z moralnością, — to jest nieco prawnie, nieco moralnie, — to tak, to owak. Jeżeli jest lepszy, a co główne, świadomy sposób postępowania, w jakim zrozumiałym celu moglibyśmy się uciekać do gorszego bez zadawania gwałtu własnemu sumieniu i przekonaniu?

Podobny stan rzeczy byłby bardzo niebezpieczny z następującego powodu. Istnieje dużo moralnego zła, którego prawo nie prześladuje. To zło jest tolerowanym przez prawo, jest przeto dozwolonym i, jako takie znajduje się nawet pod jego opieką. Wszystko to zło, które może być spełnione nietylko jawnie, ale i w świadomy sposób, dlatego tylko, że prawo czuje się bezsilnym do walki z nim, albo że nie uważa tej walki za potrzebną, jest daleko gorsze od wszelkiego zła, wzbronionego przez prawo, nie bacząc na to, że prawo obejmuje minimum moralnych wymagań, gdyż tryumf podobnego zła, przy warunku świadomości o nim jest tryumfem zła nad dobrym, wogóle gorszego nad lepszym, fałszu nad prawdą, ciemności nad światłem, pod przykryciem zawsze prawa. Pogodzenie takich dwuch porządków życia jest niepodobieństwem, jeżeli tylko różnice pomiędzy niemi zostaną zrozumiane wyraźnie w całej ich rozciągłości. Ustalenie podobnego mieszanego porządku, złożonego z dwuch odmiennych, groziłoby następującemi skutkami: albo-by wymagania prawa były systematycznie zapoznawane i odrzucane przez wszystkie umoralnione jednostki, albo-by wypadło wykreślić z ludzkiego sumienia wyraz: obowiązek moralny. Oba te obowiązki — prawny i moralny — istnieć obok siebie jednocześnie nie mogą. Jeżeli bowiem istnieją przepisy postępowania lepsze, w jakim rozumnym celu moglibyśmy się kierować gorszemi? Jeżeli zaś jedne (t. j. prawne) są dobre, to pod jakim względem moralne mają być od nich lepsze, kiedy t. j. w jakim razie należy się uciekać do jednych, kiedy odwoływać się do drugich? Stan rzeczy, o którym tu mowa, jest bez wyjścia, a jednak jest to stan faktyczny, stan rzeczywisty, w którym żyje spółczesny cywilizowany człowiek.

Doprowadza to nas do wypowiedzenia kilku myśli z powodu prawodawczej działalności w przyszłości. Ponieważ różnica pomiędzy prawem a moralnością, przymusem a obowiązkiem jest tylko skutkiem sztucznej klasyfikacji czynności ludzkich bez dostatecznej do tego podstawy, o czym mowa była już przedtym, instytucje, które będą regulowały postępki człowieka ze stanowiska moralnego, będą musiały mieć osobliwszy nieznany jeszcze nam charakter.

I tak, zdaje się, iż instytucje te powinny być miejscowemi, powinny mieć lokalny charakter. Mogą one być mniej więcej ogólne, ale dla pewnych tylko miejscowości, których życie społeczne przebiega wobec pewnych warunków, a to dlatego, że chociaż zasada moralności jest ogólna i powszechna, stosowanie jej jednak w każdym danym wypadku, wobec rozmaitości warunków życia, musi zależeć od tych ostatnich.

Zdaje się, że tylko przy gminnym urządzeniu społeczeństwa, bez różnicy pomiędzy stanami, t. j. przy usunięciu różnic pomiędzy wszelkiemi kastami, klasami i stanami byłby możliwym podobny porządek rzeczy: różnice bowiem pomiędzy ludźmi tylko ich dzielą od siebie i wyróżniają jednych z pomiędzy innych, ale nie jednoczą ze sobą. Pierwotna gmina była kolebką moralności, w niej ona powstała i w niej jest ona jedynie możliwą w przyszłości. Tylko w mniejszych kółkach jest możliwym, koniecznym i rozumnym żądanie od jednostek uległości wymaganiom, zależnym od miejscowych warunków.

Przy takiej mniej więcej organizacji społecznej możliwym będzie stosowanie do zjawisk życia społecznego jednej miary moralnej zamiast dwuch, albo trzech miar i odpowiednich im wymagań, jako to wymagań stałego zaparcia się siebie, poświęcenia się dla innych, spełniania obowiązków moralnych i posłuszeństwa prawu, co tylko wnosi nieład w społeczne życie, regulowane z trzech sprzecznych ze sobą stanowisk, zmuszających jednostkę do ustawicznego wahania się pomiędzy niemi w obawie, ażeby nie uchybić wymaganiom któregokolwiek z trzech jednocześnie obowiązujących ją kodeksów.

Pozostaje mi jeszcze konieczność usprawiedliwienia się przed czytelnikiem z powodów, dla których zamierzyłem ogłosić w druku niniejszą pracę. Tyle już i tak rozmaicie pisano o moralności, że pracować nad powiększeniem literatury etycznej, bodaj o jedną pracę, byłoby to poniekąd nadużyciem uwagi publicznej. Zwłaszcza, gdyby się powtarzało rzeczy niejednokrotnie omawiane i znane.

Ale że, jak mi się zdaje, nikt nigdy jeszcze nie traktował praw moralnych, jako praw przyrody, z zajętego przezemnie w tej kwestji stanowiska, pracy mojej nie mogę uważać za

zbyteczną; przeciwnie, uważam ją za potrzebną, a ogłoszenie jej za moralny swój obowiązek[1]).

Jeżeli krytyka naukowa nie znajdzie nic do zarzucenia mojej teorji moralności, nauka etyczna postąpi o krok naprzód w swoim rozwoju, ale krok ten będzie stanowczy i ważny, bo zamknie nieskończenie długi okres prac umysłu ludzkiego nad poszukiwaniem praw, rządzących zjawiskami moralnemi i nad ścisłym określeniem moralności.

Mogą mnie spotkać wprawdzie zarzuty co do tego, żem nie wskazał na pierwszą przyczynę wszechrzeczy, a więc i moralnych zjawisk, alem się o to nie kusił, pojmując doskonale, że zadanie to przewyższa siły umysłu ludzkiego. Chodzi mi głównie o to, ażeby wśród wszystkich zjawisk przyrody znaleźć odpowiednie miejsce dla zjawisk świata moralnego i dla warunków, przy których one powstają i działają. Zdaje mi się, żem tego dokonał, może nie dość umiejętnie, ale w każdym razie w pewnym stopniu: *faci, quod potui.*

Że zaś kwestja moralna jest najważniejszą i najpilniejszą ze wszystkich, jakie niepokoją umysł ludzki od wieków nietylko ze względu teoretycznego, ale głównie z praktycznego względu, — wszelkie usiłowania w celu jej rozwiązania są rzeczą pierwszorzędnej wartości i znaczenia, jako dotyczące sprawy palącej i domagającej się natychmiastowego rozwiązania najważniejszego pytania, jakie mają do rozstrzygnięcia i pojedyńczy ludzie i całe społeczeństwo ludzkie.

Fakty, świadczące o istnieniu praw przyrody, rządowi których ulegają zjawiska świata moralnego, otaczają nas wszędzie

---

[1]) Z całej znanej mi literatury etycznej poruszył kwestję odniesienia praw moralnych do praw przyrody uczony przyrodnik A. Bekietow w pracy swojej „Przyrodoznawstwo a moralność“ Petersburg, 1892 r. Dowiedziałem się o istnieniu tej pracy w 1903 r. od członka akademji nauk, astronoma Bredichina, dzięki uprzejmości którego dostałem to dzieło nie bez trudności, ponieważ niema go w handlu księgarskim i katalogach. Bekietow traktuje kwestję praw moralnych mniej więcej w podobny do mnie sposób, ale, żem już w 1897 — 1898 r. ogłosił pracę moją o „Prawie Rytmu“, na którą powoływałem się wyżej i w której kwestja istnienia działania tego prawa w sferze zjawisk moralnych była już przezemnie postawiona i że nakoniec Bekietow, pracę którego uważam za nadzwyczaj głęboką, ogranicza się tylko twierdzeniem, że moralność jest stanem ruchomej równowagi pomiędzy ludźmi, wówczas kiedy ja idę jeszcze dalej, bo wskazuję na przyczynę tego zjawiska, spoczywającą w istnieniu biernego społecznego współczucia, właściwego ludziom, żyjącym w społeczeństwie, pozwalam przeto sobie uważać wypowiedziane przezemnie myśli za wypowiedziane w literaturze etycznej po raz pierwszy, a więc za zupełnie oryginalne i dotychczas nieznane. Prace Drummonda, jakkolwiek mające ten sam, co i praca moja, cel, traktują kwestję z zupełnie innego stanowiska, bo ze stanowiska teologicznego, przeciw któremu nie protestuję, lecz uważam je za jedyną ucieczkę dla wszelkiej niewiadomości, z którą naukowe traktowanie rzeczy nie może mieć nic wspólnego.

i zawsze, nie rozumiemy tylko ich znaczenia. Światło prawdy przyświeca nam ciągle, ale nikt światła tego nie spostrzega, będąc oślepiony jego blaskiem, pozostawiającym dalsze przedmioty w półcieniu. Widzimy każde zjawisko zosobna i zblizka fałszywie i stronnie, bo dotyka ono nas osobiście, wówczas, kiedy przedstawiają się one i przedstawiać jedynie dobrze mogą w całości z większej odległości, kiedy nie chodzi już tylko o nas samych. Chodzimy, jakoby w ciemności. Czas wielki przejrzeć nareszcie, nauczyć się patrzeć i ujrzeć świat zjawisk moralnych w pełnym świetle prawdy, nie mrużąc oczu na blask jego, oświecający wszystkie bliższe i dalsze rzeczy, a także i wszystkie ciemne strony życia społecznego i dlatego rażący nas i nieprzyjemny dla naszej moralnej świadomości. Prawda zawsze w oczy kole, to też, zamykając je na widok prawdy, postępujemy jak ten, co szelągiem zakrywa słońce.

Świat w świetle prawdy etycznej zyskuje wiele. Widnokrąg życia ludzkiego staje się bardziej pogodny w oczekiwanej przyszłości, bo przy jasnym zrozumieniu swojej moralnej istoty burzliwa przeszłość powtórzyć się już nie może dla ludzkości.

DODATEK.

UWAGI, DOTYCZĄCE PYTANIA O MOŻLIWOŚCI ODRODZENIA SIĘ URZĄDZEŃ, OPARTYCH NA ZASADZIE WSPÓLNEJ WŁASNOŚCI NA WZÓR STAROŻYTNYCH URZĄDZEŃ GMINNYCH.

Pytanie powyższe jest pytaniem pierwszorzędnego praktycznego znaczenia wobec istnienia świadomości, że koniecznym jest urządzenie stosunków społecznych najbardziej odpowiednich interesom wszystkich bez wyjątku członków społeczeństwa. A ponieważ tak już było w epoce panowania urządzeń rodzinnych i gminnych, przeto myśl nasza zatrzymuje się z konieczności nad obrazem tej epoki i uporczywie powraca do niego.

Dla ułatwienia sobie odpowiedzi na to pytanie, uważam za stosowne, niezależnie od własnych moich argumentów, przytoczonych już wyżej, powołać się na myśli, wyrażone przez innych, a najprzód na opinję John'a Stuart'a Mill'a, wypowiedzianą w recenzji jego, napisanej z powodu ogłoszenia drukiem w 1871 r. wykładów Henryka Sumnera Maine'a „o gminach wiejskich na Wschodzie i Zachodzie" (*Village Communities in the East and West*).

Chociaż Maine w wykładach swoich dbał jedynie o porównawcze zestawienie gmin wiejskich Indji i Europy, w celu udowodnienia zupełnej tożsamości ich pochodzenia, i chociaż traktował rzecz tylko jako historyk i prawnik, jednak praca jego wywarła na zrównoważony umysł starego Milla nadzwyczajne wrażenie. Mill uważa Maine'a za filozofa historji, którego praca rzuca nowe światło na proces rozwoju społecznego i zmusza do szeregu wniosków, które się narzucają same przez się i o których zamilczeć niepodobna z powodu ich teoretycznego znaczenia, a przeto i praktycznych następstw.

Rozważywszy nietylko ekonomiczne, ale i moralne korzyści, połączone z istnieniem urządzeń gminnych, Mill powiada, że „pozostaje teraz rozwiązać pytanie, jakie ideje przydatniejsze są do rządzenia ludzkością w przyszłości, dawne czy nowsze, i jeżeli zastąpienie idei czasów minionych przez ideje nowsze zaszło wskutek działania warunków, które się już przeżyły, a także jeżeli się przytym okaże, że zastąpienie to odbyło się głównie przez uzurpację, to bardzo być może, że przynajmniej w zasadzie, dawne instytucje będą uznane za stosowniejsze od nowych, jako podstawa do lepszego i zgodniejszego z przekonaniami spółczesnemi urządzenia społeczeństwa". I dodaje do

tego nieco dalej: „System, dzięki któremu cała prawie ziemia Wielkiej Brytanji przeszła do rąk około trzydziestu tysięcy rodzin (większa część znajduje się nawet w posiadaniu kilku tylko tysięcy tych rodzin), nie przedstawia ani jedynej, ani najdawniejszej formy własności ziemskiej i dlatego niema żadnej uzasadnionej konieczności dawać mu pierwszeństwo przed wszystkiemi innemi systemami. Dlatego, gdyby narodowi pozostawiono do osądzenia i zdecydowania, czy ma trwać i nadal przemiana własności zbiorowej na osobistą, oraz czy należy dopuszczać, ażeby z uszczerbkiem dla potomności gwałcono ciągle różne prawa publiczne i prywatne, względem których w wielu wypadkach istnieje jeszcze prawo miejscowego właściciela w pewnych granicach do absolutnej kontroli, — prawa przytym bardzo dawnego pochodzenia, to decydując podobną kwestję naród nie przekroczyłby granic swoich praw moralnych. Nie dość tego, gdyby naród powziął zamiar z zupełną świadomością celu zużytkować następstwa podobnej reformy na swoją korzyść i dążył do przemiany własności osobistej na nową i lepszą formę własności kolektywnej (podobnie, jak w przeciągu bardzo długiego czasu własność przekształcała się z kolektywnej na osobistą), to i w tym wypadku, zgodnie z pojęciem o moralnym obowiązku, powstającym zawsze wówczas, kiedy ustanowione przez kodeks prawa zostają kasowane przez akt władzy prawodawczej, czyniąc zadość wymaganiom sprawiedliwości, naród skorzystałby tylko ze swego niezaprzeczonego moralnego prawa. Mając w ten sposób zupełne prawo iść w odwrotnym kierunku, w stosunku do tego, który dotychczas panował pod przeważającym wpływem klasy wielkich właścicieli ziemskich, naród mógłby poważnie zastanowić się nad tym, która z wielu dróg, prowadzących do nabycia prawa do własności ziemskiej, jest najkorzystniejsza dla społeczeństwa przy warunku zachowania wszelkich ostrożności, wymaganych przez wszystkie istniejące interesy, ściśle przez kodeks określone. Naród mógłby także usunąć raz na zawsze wszelki dalszy ruch w poprzednim kierunku, wszelką możliwość przejścia na wyłączną własność jednostek ziemi, która obecnie stanowi tylko ograniczoną lub kwalifikowaną ich własność, albo która zupełnie do nich nie należy“.

Myśli powyższe Mill'a uważam za fakt bardzo znamienny. Niepodobna bowiem wyobrazić sobie, ażeby ten poważny filozof i socjolog mógł się unieść i rozentuzjazmować po przeczytaniu pierwszej lepszej książki. Ogromna ekonomiczna i polityczna jego erudycja z jednej strony, z drugiej zaś — jego znaczenie w historji myśli ludzkiej, jako autora rozgłośnej pracy o Logice, znoszą to przypuszczenie jako nieuzasadnione. Należy zrobić tu inne przypuszczenie. Praca Maine'a o gminach wiejskich

i poprzednia jego praca o starożytnym prawie (*Ancient Law*), jako prace źródłowe i po raz pierwszy podające nowy pogląd na rozwój ekonomiczny i moralny ludzkości, mają tak olbrzymie znaczenie historyczne, że przeoczyć to ich znaczenie jest niepodobieństwem. Wnioski z nich napraszają się same, to też szczery i sumienny myśliciel, jakim był Mill, musiał przyjść do nich; gdyby nie przyszedł do nich, lub gdyby zamilczał o nich, złożyłby dowód braku konsekwencji, albo tchórzostwa umysłowego i moralnego, charakterystycznego dla wszelkiego rodzaju oportunistów — specjalistów od łowienia ryb w mętnej wodzie. Gdyby Mill wypowiedział powyższe swoje myśli w obecnej chwili, nie byłoby w tym nic dziwnego, albowiem posiadany przez nas historyczny materjał prowadzi do nich z konieczności; niema bowiem ani jednego narodu, któryby nie przeżył epoki wspólnej własności, przyczym godnym jest uwagi, że epoka ta trwała przez całe długie wieki. Wypowiedzenie ich w 1871 r. świadczy o głębokości jego umysłu i o zdolności do robienia wniosków, do których niezdolne są trwożliwe umysły, przypuszczające, że istniejący porządek rzeczy jest niezmienny i jedynie możliwy, a nawet pożądany, jeżeli w dodatku do tego jest on dla nich pomyślny i połączony z korzyścią.

Skoro się poruszyło tę kwestję, niepodobna zamilczeć o traktowaniu jej z innego stanowiska, którego lat temu 20 — 30 nawet się nie domyślano i nie przeczuwano. Takie stanowisko zajmuje praca trzech belgijskich uczonych I. Demour'a, I. Massart'a i E. Vandervelde'a o wstecznej ewolucji (*L'Evolution regressive en biologie et en sociologie, 1897 r.*); z nich dwaj pierwsi są przyrodnikami (zoolog i botanik), trzeci socjologiem.

Uczeni ci, wychodząc z założenia, że wszelkiej postępowej ewolucji towarzyszy zawsze ewolucja wsteczna, a to dlatego, że nowe stosunki powstają zawsze na gruncie ustępujących miejsca starych stosunków, twierdzą, że właściwie postęp i cofanie się stanowią dwie strony jednego i tego samego procesu, lub, jak się to mówi, rozwoju (Księga 1-sza, część 1-sza). Z samego tego twierdzenia, stanowiącego założenie wzmiankowanej pracy, wypływa wniosek, że wobec ciągłej zmiany postaci rzeczy, czyli ewolucji postępowej, nie może być powrotu do stanów przeszłych, do stanów już przeżytych, które ustąpiły miejsca stanom nowym czy to biologicznym, czy społecznym — wszystko to jedno, bo ewolucji ulegają jedne i drugie. Dlatego organizmy roślinne i zwierzęce, istniejące obecnie, na mocy omawianej teorji, nie mogą odzyskać budowy, jaką posiadali ich przodkowie, chociaż z powodu atawizmu istnieje wciąż dążność do powrotu do dawnej budowy; rezultat tej dążności dla podobnych organizmów zawsze jest zgubny, bo wobec nowych wa-

runków życia, organizmy, posiadające cechy atawistyczne, muszą wyginąć, jako nieprzygotowane do nowych warunków życia.

Ostatecznym wnioskiem z teorji Demour'a, Massart'a i Vandervelde'a jest zasada, że ponieważ wszelkie organizacje — biologiczne i socjalne — powstają przy pewnych tylko warunkach i trwają póty, póki trwają te warunki, nie mogą więc powstawać, ani trwać dalej w razie zmiany tych warunków. Że zaś zewnętrzne warunki życia ulegają przemianom, a wraz z niemi organizacja biologiczna i społeczna, przeto powrót do przeszłych, przeżytych już form budowy i funkcji jest niemożliwy. W stosunku do zjawisk społecznych znaczy to, że historja nigdy się nie powtarza. Jeżeli słuszne jest twierdzenie, że historja nigdy się nie powtarza, to dążność do wskrzeszenia przeżytych już form organizacji społecznej jest nieracjonalna, jako nie mogąca dać pożądanych rezultatów.

Wychodząc z tego ogólnego stanowiska, Vandervelde w częściach powyższej pracy, dotyczących zjawisk społecznych, zatrzymuje się na kwestji rozkładu form pierwotnej zbiorowej własności i powstawania formy własności osobistej (ks. 1, cz. 1, rozdział 2, § 2, VII) i przychodzi do przekonania, że ta ostatnia forma zastępuje pierwszą wszędzie i zawsze, dlatego, że wszelkie instytucje, tracące charakter użyteczności, ustępują ostatecznie miejsca innym, nowym, odpowiedniejszym i stosowniejszym przy nowych warunkach życia (ks. 1, cz. 2, r. 2, §§ I i III). Obok tego ogólnego wniosku Vandervelde robi pewne zastrzeżenia i uwagi, mające wielkie znaczenie dla rozpatrywanej kwestji.

„Łatwo jest naklejać na nowe społeczne formy etykietę instytucji zaginionej, ostatecznie już nie istniejącej, ale niepodobna powołać jej do życia, dzięki radykalnym przemianom, jakie zaszły w otoczeniu... Zdarza się niekiedy, iż zostaje stara tylko forma, podczas, gdy istota rzeczy uległa już stanowczej zmianie... Zdarza się też niekiedy i odwrotnie: istota rzeczy pozostaje pierwotna, następuje tylko przemiana formy stosunków; instytucja istnieje i nadal, przybiera tylko odmienną postać; niekiedy wreszcie instytucja ulega zniszczeniu na drodze przemocy, ale odżywa natychmiast z chwilą, kiedy ustaje działanie tej ostatniej. Jeżeli instytucja odradza się i powstaje powtórnie po jej czasowym zniesieniu, znaczy to, że właściwie nie przestawała nigdy istnieć... Ażeby wszakże obumarła forma społeczna mogła się odrodzić, potrzeba, żeby społeczne otoczenie stało się znowu takim samym, jakim było w czasie istnienia tej formy, — co

wszakże jest warunkiem niemożliwym"... (Ks. 2, cz. 2, r. 1, oddział II; I, II i III).

Po wszystkich tych zastrzeżeniach, spotykamy u Vandervelde'a następujące miejsce (Ks. 2, cz. 2, r. 2, II) o redukcyjnych instytucjach: „we współczesnych społeczeństwach wskazać można liczne przykłady powrotu do form pierwotnych... Własność pierwotna kolektywna, a w obecnym czasie osobista, objawia jakoby dążność do przemiany w duchu kolektywizmu... Śpieszę jednak zaznaczyć, że podobne, przypuszczalne powroty w historji do stanów pierwotnych, owe *corsi* i *ricorsi* ewolucji, są tylko pozorne. Pod jednakowemi nazwami ukrywa się tu głęboka różnica rzeczywista... Pierwotny archaiczny kolektywizm pozostawił wprawdzie liczne ślady we współczesnych społeczeństwach... Ale, porównywając to, co jest nam wiadome o dawnej formie kolektywizmu z zasadami szkoły współczesnych kolektywistów, możemy postawić sobie pytanie, czy daje się zauważyć dążność do wskrzeszenia funkcji tych szczątków, które pozostały jeszcze wśród nas po społeczeństwach czasów dawnych? Otóż okazuje się, że nietylko niema podobnej dążności, ale przeciwnie, że kolektywna własność, jak ją rozumieją dzisiejsi socjaliści, wymaga zniesienia ostatnich śladów, pozostałych po pierwotnym kolektywiźmie". Zwracając się do charakterystyki znikających z widowni spółczesnego życia instytucji, Vandervelde zatrzymuje się jeszcze nad następującemi szczegółami (Ks. 3, cz. 1, I i II): „chociaż społeczne uwstecznienie zależy od tych samych ogólnych przyczyn, co i uwstecznienie organiczne, ale porównawcze znaczenie czynników ewolucji wstecznej w obu wypadkach jest różne... Różnica ta polega na d o w o l n y m i ś w i a d o m y m u s u w a n i u s o c j a l n y c h f o r m a c j i, które stają się nieużyteczne lub szkodliwe, podczas, gdy w ś w i e c i e o r g a n i c z n y m w s z y s t k o z a l e ż y o d d o b o r u n a t u r a l n e g o". Przechodząc do przykładów, Vandervelde (Ks. 3, cz. 1, r. II o zanikaniu instytucji) twierdzi, że instytucje ulegają zanikowi albo „wskutek bezczynności, albo wskutek braku środków, koniecznych dla ich trwania i istnienia".

Jeżeli jednak instytucje, które przestały już funkcjonować, trwają jeszcze nadal, zdarza się to w razie „jeżeli instytucje te zachowują rzeczywistą, chociażby pośrednią, użyteczność" (Ks. 3, cz. 2, r. 1 i 2); „są bowiem instytucje, wydające się bezużytecznemi, które okazują społeczeństwu ogromne usługi" (tamże § 1-szy, II).

Oto mniej więcej wszystkie wnioski, do których przychodzi Vandervelde w kwestji wstecznej ewolucji społecznej. Zgodzić się z niemi można o tyle, o ile wogóle istnieją odpowiednie fakty, z których sama ta teorja może być wywnioskowana, albowiem liczne nawet analogje są w danym wypadku jeszcze

niedostateczne, bodaj z tego już jednego względu, że sam Vandervelde utrzymuje, iż w zjawiskach społecznych decydujący wpływ wywiera wybór dowolny i świadomość, podczas, gdy w zjawiskach organicznych wszystko (?) zależy tylko od doboru naturalnego. Nie mówiąc już o tym, że wobec podobnego założenia, cała praca Vandervelde'a traci swoje znaczenie i cel, gdyż jeżeli zjawiska biologiczne i społeczne są o tyle od siebie różne, o ile różne są mechanika i świadomość, przynajmniej w teraźniejszym rozumieniu rzeczy, to nie mogło być powodu do przedsiębrania i przeprowadzenia całej wspólnej pracy z Demour'em i Massart'em, — nie mówiąc już o tym, zauważyć należy, że i powyższy pogląd Vandervelde'a na wspomniane różnice pomiędzy zjawiskami organicznemi, jako mechanicznemi, a społecznemi, jako wyłącznie świadomemi i zależnemi od dobrej woli, jest cokolwiek pośpieszny i ryzykowny. Nie możemy bowiem twierdzić stanowczo, czy mechanika jest w stanie wytłumaczyć wszystkie zjawiska, jakie w świecie organicznym zachodzą, jak również i tego, czy w zjawiskach społecznych niema miejsca na działanie całego szeregu wpływów mechanicznych, np. działanie prawa równowagi, objawiającego się w rytmie zjawisk i w. in. Niezależnie od tego wszystkie rozumowania Vandervelde'a oparte są na milczącym przypuszczeniu, że stan społeczny, obecnie istniejący, jest jakoby niezmiennym i ostatecznym stanem, do jakiego dojść mogło społeczeństwo, który dlatego trwać będzie już nadal zawsze. Tymczasem przyszłość jest wcale nieznana. Co zaś do kierunku dalszego możliwego rozwoju społecznego, to nie ulega wątpliwości, że kierunek ten może być inny, aniżeli był dotychczas, jak zresztą świadczy już o tym cała przeszłość ludzka, w której kierunki te zmieniały wciąż swoją postać, chociaż przyroda ludzka pozostaje wciąż w zasadzie niezmienną.

W miarę bowiem tego, jak się rozwój społeczny odbywa, w dziejach zwraca uwagę naszą fakt, że masy ludzkie stają się coraz bardziej skłonne do uwzględniania praw cudzych — zarówno pojedyńczych ludzi, jak i całych narodów, podczas gdy w oddalonej od nas przeszłości popędy samolubne jednostki i całych narodów kierowały wyłącznie czynami ludzkiemi bez żadnego ograniczenia, z wyjątkiem oporu takichże samolubnych popędów ze strony tych wszystkich, którzy na tym cierpieli. Jeżeli tak jest istotnie; jeżeli ludzkość ulega przemianom w tym kierunku; jeżeli współczucie dla innych staje się coraz bardziej stanem normalnym, a samolubstwo, jako pobudka do czynów, traci coraz bardziej w oczach ludzkich swoją wartość, jako przeżytek zoologiczny, to nie podobna utrzymywać, że w przyszłości ludzie będą się kierowali w swej działalności jedynie pobudkami samolubnemi, — chociażby nawet ze stanowiska

samego Vandervelde'a, utrzymującego, że instytucje, jako skutek dawnych warunków życia, nie mogą się odradzać wobec warunków nowych, innych od dawnych. Zmusza nas do tego pospolita konsekwencja. Konsekwencję tę należy przeprowadzić dalej jeszcze w kierunku dalszych następstw ogólnego twierdzenia. Jeżeli organizacja stosunków ludzkich, oparta na istniejącej obecnie formie własności, jest rezultatem tej mianowicie formy, powstałej przy warunkach minionych, to przy warunkach nowych, innych, oczekiwanych w przyszłości, forma ta musi się przemienić, musi się stać inną od obecnie istniejącej, a wraz z nią muszą się przemienić stosunki ludzkie i organizacja społeczna. Jeżeli własność osobista jest skutkiem działania pobudek samolubnych, to wraz z metamorfozą tych pobudek musi nastąpić metamorfoza nietylko formy własności, ale i wszystkich stron życia społecznego, znajdujących się w związku z własnością.

Inne stosunki były w czasie istnienia własności kolektywnej, inne są przy istnieniu własności osobistej i inne być muszą w przyszłości, kiedy prawo własności zostanie prawdopodobnie usunięte zupełnie.

Że zaś warunki istnienia ludzkiego przy panowaniu własności osobistej są nieprzyjazne dla ogromnej większości ludzi, pozbawionych tej własności i zależnych dzięki temu od posiadających własność, więc byłoby rzeczą wprost zadziwiającą i nieprawdopodobną, gdyby i ofiary istniejącego porządku rzeczy, jak bezpośrednie — proletarjat, tak i pośrednie — sami posiadacze, pozostający w wiecznej trwodze o całość swoich bogactw, — i całe społeczeństwo mogło się godzić spokojnie z istnieniem podobnego stanu społecznego, przy którym wszyscy cierpią i nikt nie jest zadowolonym. Dla zaprowadzenia reformy nie potrzeba wcale udziału rozumowania, wystarcza bowiem do tego zupełnie istnienie głosu niezadowolonych potrzeb ludzkich i powstającej na tym gruncie czynności, kierowanej przez świadomość konieczności dążenia do odzyskania straconego.

Że podobny stan rzeczy, prowadzący do reformy, jest konieczny i że świadomość o jego nieuniknioności coraz bardziej zaprząta uwagę społeczną, świadczyć o tym mogą doktryny o nacjonalizacji i socjalizacji własności ziemskiej, jako to doktryna H. George'a, wypowiedziana przez niego w dziele „o postępie i nędzy“ (*Progress and Poverty 1879*) i A. R. Wallace'a „o Nacjonalizacji ziemi“ (*Land Nationalisation, its Necessity and its Aims, 1882*) i Flürsheim'a „O jedynej drodze ratunkowej“ (*der Einzige Rettungsweg, 1890*). Wspomnieć tu należy także prace Mengera, Kautsky'ego i w. innych, dotyczące omawianej kwestji, ażeby uprzytomnić sobie istnienie ruchu myśli w kie-

runku konieczności nowego zorganizowania własności ziemskiej a właściwie jej zniesienia i usunięcia raz na zawsze.

Istnienie podobnej tendencji, przybierającej jak najrozmaitsze zewnętrzne formy, zacząwszy od społecznych utopji i fantastycznych obrazów życia (np. Rousseau) i skończywszy na projektach reform, o których była przed chwilą mowa, a które opierają się na historji własności, opracowanej już w sposób naukowy w całym szeregu prac, przedsiębranych w jak najrozmaitszych kierunkach, — powinno prowadzić do przekonania, że myśl o zniesieniu własności osobistej staje się coraz bardziej popularną i zyskuje coraz więcej stronników. Wszelkie zaś tendencje mają to do siebie, że ze stanu nieświadomego przechodzą do stanu świadomego, a następnie realizują się, jako rzecz nieunikniona i zupełnie naturalna, bo zależna od stanów afektu, któremu opierać się, jak poucza nas o tym historja, społeczeństwo, również jak i pojedyńczy ludzie, nie mogą. Afekty są dowodem istnienia niezaspokojonych potrzeb, a potrzebom tym właściwym jest, że mogą oczekiwać na zaspokojenie swoje czas pewien, po którego upływie dalsze oczekiwanie staje się już niemożliwe — innemi słowami, że istniejące już, lub powstające potrzeby ludzkie muszą być pierwej, czy później zaspokojone.

Dużoby się jeszcze dało powiedzieć o tej kwestji, sądzę jednak, że i te argumenty, które przytoczono wyżej na usprawiedliwienie przypuszczenia o możliwości powrotu do stanu społecznego, opartego na istnieniu własności kolektywnej, są wystarczające. Niezależnie bowiem od tego, czy byłoby to łatwym, czy trudnym do przeprowadzenia, rozumowanie prowadzi do przekonania, że jest to jedynie możliwy sposób wyjścia z rozpaczliwego położenia, w jakim znajduje się obecnie społeczeństwo ludzkie, roszczące pretensje do stanu wyższej kultury, — pretensje niczym nieusprawiedliwione ze względu nietylko na stan, w jakim znajdują się klasy upośledzone i wydziedziczone z własności, ale i na stan klasy posiadaczy własności, wyradzającej się wciąż fizycznie, umysłowo i moralnie.

Jeżelim przytaczał powyższe dowody teoretyczne na obronę twierdzenia, że powrót do stosunków, opartych na istnieniu własności kolektywnej ziemskiej jest konieczny i nieunikniony, to bynajmniej nie dlatego, ażebym chciał udowodnić, że stanie się to dlatego, że powrót ten jest racjonalny. Wielkie przewroty społeczne zachodzą wcale nie na tej drodze. O przewrotach, wywołanych przez prawodawstwo, wcale nie mówię, bo mają one charakter wypadkowy, wyłącznie mechaniczny i nie mający (na pierwszy rzut oka) nic wspólnego z procesem naturalnym rozwoju społeczeństwa ludzkiego. Prawodawstwo w najlepszym wypadku podąża zawsze opieszale w ślad za ruchem społecz-

nym i zawsze się opóźnia, konstatując tylko to, co już powstało samo przez się, co powstawało przez czas dłuższy i co wreszcie już istnieje faktycznie w życiu. Normalna i zwykła rola prawodawstwa polega na powstrzymywaniu tylko ruchu naturalnego i paraliżowaniu go swemi przepisami w przypuszczeniu, że jest to potrzebne.

Przeciwnie jestem przekonany, że przewidywane przeze mnie (i nietylko przeze mnie, ale i przez mnóstwo innych umysłów, zgodnych ze mną), przewroty nastąpią na drodze faktycznej, na drodze emocjonalnej, ulegając działaniu praw przyrody, polegających na tym, że czynami ludzkiemi kieruje nie rozumowanie, ale uczucia, budzone przez potrzeby ludzkie. Przewrotu tego dokonają nie ci, którzy obecnie są posiadaczami własności, ale ci, którzy są jej pozbawieni, i nie dlatego, że jest to rozumne, ale że jest to dla nich konieczne i staje się konieczniejszym coraz bardziej z każdym niemal dniem. Po tym dopiero przewrocie, jako fakcie już dokonanym, nastąpi wreszcie faza pracy umysłowej, a nakoniec i praca prawodawcza. Ale stanie się to wówczas dopiero, kiedy nie będzie już można cofnąć tego, co zostanie dokonane w rzeczywistym życiu, gdyż prawodawca dotychczas nie lubił nigdy znosić istniejącego porządku rzeczy, opartego na osobistej własności, ponieważ sam jest przedstawicielem tejże własności, co właśnie stanowi tajemnicę obojętności jego dla interesów klas społecznych, wyzutych z tej własności. Oprócz tego łatwo zrozumieć, że prawodawstwo, zbudowane na teorji własności i traktujące stosunki ludzkie ze stanowiska tej tylko teorji, da się sprowadzić do zera wraz ze zniesieniem osobistej własności ziemskiej, a prawodawca spostrzeże sam, że nie ma nic do roboty i że robota jego stała się zupełnie niepotrzebna.

Szczegóły urządzenia stosunków społecznych w przyszłości, strona praktyczna tych urządzeń nie ma obecnie w oczach moich żadnego dla nas znaczenia. Chodzi mi bowiem jedynie o ogólną zasadę i o usprawiedliwienie jej konieczności. Urządzenie przyszłego społecznego życia zależeć będzie od tych, którzy sami życie swoje urządzać będą inaczej od naszego obecnego życia. Że przemiana ta nie nastąpi odrazu i że ludzkość będzie zmuszona przeżywać różne jeszcze fazy; że będą popełniane omyłki, które trzeba będzie usuwać i poprawiać; że na tej drodze ludzkość spotykać będzie liczne trudności i przeszkody, które trzeba będzie przezwyciężać — wszystko to rozumie się samo przez się. Jedno tylko trzeba mieć w pamięci, że jeżeli w przeszłości dość oddalonej został zaprowadzony i istnieje dotychczas porządek społeczny (właściwie mówiąc nieporządek), oparty na przemocy, na gwałcie, spełnianym przez jednych nad drugiemi; na przeciwdziałaniu i na konkurencji wza-

jemnej jak posiadaczy własności, tak tymbardziej i pozbawionych jej, to jest ostatecznie na zasadzie samolubstwa i jeżeli, jak się okazało, porządek ten nie jest w stanie sprzyjać zaspokojeniu potrzeb ludzkich, to należy wnioskować, że musi on ustąpić miejsca innemu lepszemu porządkowi, opartemu na zasadzie współdziałania.

Dzięki temu może się odrodzić przeszłość z tej doby, kiedy były robione pierwsze usiłowania do wspólnego pożycia, których ślad istnieje do dziś dnia jeszcze w postaci mnóstwa ceremonji, przestrzeganych ściśle przez ogół, pomimo to, że straciły już one najzupełniej swoją rację bytu i stały się prawie niedorzeczne (ukłony, podawanie ręki, powinszowania, podarunki i t. d.[1]).

W jakim kierunku będzie się odbywał dalszy proces działalności ludzkiej, dążącej do wyrobienia nowych stosunków, o tym sądzić można już z obecnego kierunku, jaki się daje spostrzec w literaturze powszechnej. Za najbardziej typowy przykład tego kierunku uważam argumentację skrajnego indywidualizmu, podaną jeszcze w 1845 r. przez Max'a Stirner'a w jego dziele „Jedyny i jego własność" (*Der Einzige und sein Eigentum*). Wychodząc z założenia, że w istocie rzeczy istnieje tylko osobnik, „ja" i nic więcej nad to, gdyż „ludzkość jest to nic innego, jak tylko idea (złudzenie), rzeczywistą jego podstawę stanowią osobistości" (str. 329 — 330); każdy zaś z nas jest jedynym (str. 8), „powszechną historją w sobie" (str. 490) i „uświadomiwszy siebie jako jedynego" (str. 491), jest „sobą samym" (tamże), dochodząc na tej zasadzie do wniosku, że tylko osobnik ma znaczenie teoretyczne i faktyczne — wprawdzie tylko djalektycznie, jak przypuszcza P. Elzbacher w swojej pracy o Anarchiźmie (r. V. 1), — Stirner rozwiązuje kwestję życia ludzkiego w sposób zupełnie djalektycznie niespodziewany, bo na korzyść związku pomiędzy ludźmi, na korzyść czegoś w rodzaju umowy społecznej w stylu Rousseau, przynajmniej pod względem formalnym.

Oto myśli Stirnera co do omawianej kwestji. „Rozkład społeczeństwa odbywa się jednocześnie z powstawaniem wzajemnych pomiędzy ludźmi związków... Stowarzyszenie to, do którego wstępuję, pozbawia mnie wprawdzie wolności pod wielu względami, ale zato pod innemi rozszerza sferę mojej wolności, a że ja pozbawiam sam siebie pewnej wolności (np. przy zawieraniu umowy) jest to rzecz mniej ważna... Jeżeli ja mogę wyzyskać człowieka, to wstępuję z nim w umowę i związek, ażeby w ten sposób powiększyć swoją potęgę i wspólnemi usiłowaniami otrzymać większe rezultaty, aniżeli przy osobistych

[1]) Instytucje obrzędowe H. Spencera.

usiłowaniach. W podobnej wzajemności nie mogę dojrzeć nic więcej nad powiększenie własnych sił i póki podobna wzajemność sprzyja temu, póty się uciekam do niej. Przy podobnym warunku wywzajemniania się daje ono w rezultacie związek ludzki... W roli jedynego możesz bronić siebie tylko w związku z innemi, gdyż nie związek ten panuje nad tobą, ale ty panujesz nad nim i wyciągasz z niego korzyści... Do takiego związku z innemi, ty wnosisz swoją potęgę, swoje mienie i urzeczywistniasz swoje „ja"; w społeczeństwie zaś ty sam i twoja praca ulegają wyzyskowi przez innych. W związku ty żyjesz samolubnie, a w społeczeństwie po ludzku, t. j. religijnie... Wszystko, co posiadasz, musisz zawdzięczać społeczeństwu, dlatego czujesz się uzależnionym od niego, jako skrępowany ideą obowiązku społecznego; związek zaś z innemi wyzyskujesz ty sam, wolny od wszelkich zobowiązań i przysiąg; opuszczasz go, jeżeli sądzisz, że nie przynosi ci korzyści... Związek istnieje dla ciebie i dzięki tobie; społeczeństwo odwrotnie korzysta z ciebie w swoim interesie i może obchodzić się wcale bez ciebie; jednym słowem, społeczeństwo jest świętością, związek z ludźmi twoją własnością; społeczeństwo użytkuje z ciebie, ty zaś użytkujesz ze związku... Można wszakże zarzucić, że zawarta przez nas umowa może nas krępować, ograniczając naszą wolność; można też zauważyć, a i sami my przychodzimy do tego przekonania, że „każdy powinien przynosić w ofierze pewną część swojej wolności na korzyść ogólną". Ale w danym razie ofiara przynosi się wcale nie dla ogólnej korzyści i umowa zawiera się także nie w tym celu, ani w interesach kogokolwiek obcego nam; przeciwnie, zgadzam się na umowę z innemi dla własnej tylko mojej korzyści, co znaczy, dzięki tylko pobudkom samolubnym. Co się zaś tyczy ofiary, to przecież przynoszę w ofierze to tylko, co nie jest w mojej władzy, tj. właściwie nic nie przynoszę w ofierze" (str. 416—418).

Nie chodzi mi wcale o wewnętrzną bezwzględną wartość poglądów Stirnera, gdyż stanowią one rezultat zasadniczego błędu rozumowania, noszącego charakter wyłącznie analityczny, pozbawiony krytyki historycznej. To, co Stirner mówił o egoiźmie, stosuje się do obrazu istniejących obecnie faktycznych społecznych stosunków, podniesionego do godności teorji społecznej, wcale zaś nie do obrazu społeczeństwa ludzkiego w czasie i przestrzeni... A wszystkie uwagi jego o związkach i stowarzyszeniach, właściwie o kooperacji, powinny być zastosowane do społeczeństwa ludzkiego wogóle, które jest właściwie podobnym stowarzyszeniem we wszystkich względach i kierunkach, — jak sobie to wyobraża Stirner.

Chodzi mi zaś jedynie o to, że nawet najskrajniejszy i najkonsekwentniejszy indywidualizm — anarchiczny nie może so-

bie wyobrazić życia ludzkiego inaczej, jak w postaci mnóstwa węzłów, łączących ludzi ze sobą i prowadzących do powstania zależności pomiędzy niemi, do stosowania się jednych do drugich, do umowy. Zależność ta, na którą narzeka Stirner, stanowi wszakże istotę zjawisk społecznych, gdyż bez tej zależności nie mogłoby wcale istnieć społeczeństwo, jako związek stały pomiędzy ludźmi.

Jeżeli taki nawet Stirner nie może sobie wyobrazić życia ludzkiego inaczej, jak w postaci stowarzyszenia ludzi pomiędzy sobą na równych prawach, znaczy to, że życie społeczne nie może mieć innej postaci; znaczy to, że społeczeństwo ludzkie musi być stowarzyszeniem równych sobie we wszech względach ludzkich istot.

Jak nauka Stirnera, tak też i wszelkie teorje społeczne, budowane na faktycznym materjale są dowodem spostrzegawczości, właściwej zwykłym umysłom, ale zarazem i krótkowidztwa, bo zależą od podnoszenia faktów do godności teorji, podczas gdy fakty, otaczające nas w każdej chwili, mogą dać jedynie obraz pewnego istniejącego obecnie stanu rzeczy, pewnego czasowego tylko porządku, który trwa, póki istnieją przyjazne dla niego warunki, jakie go powołały do życia, ale przestaje istnieć i musi przestać istnieć, kiedy warunki te przechodzą. Są więc wszelkie podobne teorje bynajmniej nie teorjami, ale kalejdoskopem niknących obrazów tylko. Istotna teorja społeczna może być tylko syntezą, którą można wywnioskować z tych czasowych i przemijających, a więc względnych teorji, właściwie obrazów rzeczywistości.

Dlatego każda faktycznie istniejąca teorja jest świadectwem istnienia pewnego faktycznego porządku rzeczy, wydającego się świadkom jego naocznym czymś jedynie możliwym, trwałym i rozumnym, bo nie mogą nawet wyobrazić sobie i zrozumieć, żeby mogło być jakoś inaczej, aniżeli jest rzeczywiście, co znaczy jeszcze, że nie mogliby sami urządzić inaczej swego własnego życia, dzięki przyzwyczajeniom swoim i idącemu w ślad za niemi przekonaniu, że to, co jest — jest koniecznym i jedynie możliwym, bo człowiek zawsze jest miarą rzeczy ludzkich jedyną, chociaż jedynie zarazem niedorzeczną, gdyż czasową, a przeto względną.

SPIS RZECZY.